

**Dharma – O destino é de quem nele acredita: Estratégias de  
manutenção do matrimónio hindu em diáspora**

**Carolina Cavaco Leite Ribeiro**

**Trabalho de Projeto de Mestrado  
em Culturas Visuais**

Versão corrigida e melhorada após defesa pública.

**Janeiro de 2016**

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Culturas Visuais, realizado sob a orientação científica de Catarina Alves Costa e coorientação de José Mapril.

### *Agradecimentos*

Este trabalho seria impossível sem todos aqueles que se disponibilizaram para partilhar um pouco da sua vida e que se propuseram a abrir o seu mundo: um profundo e comovido obrigada aos meus informantes. Agradeço também à minha orientadora Professora Doutora Catarina Alves Costa por toda a inspiração e confiança, assim como ao meu coorientador Professor Doutor José Mapril pela prontidão e pelo interesse sempre demonstrado. Agradeço, ainda, à Professora Doutora Inês Lourenço e à Professora Doutora Rita D'Ávila Cachado pelo apoio que prontamente me prestaram, pelo seu contributo excecional para a investigação da Comunidade Hindu de Portugal e pelo fascínio que partilham sobre a mesma. Agradeço, por fim, à minha família e amigos que ouviram os meus desabaços e que, ao mostrarem interesse na minha investigação, me fizeram confiar no meu trabalho.

Carolina Ribeiro

Lisboa, janeiro de 2016

**DHARMA – O DESTINO É DE QUEM NELE ACREDITA: ESTRATÉGIAS DE MANUTENÇÃO DO MATRIMÓNIO HINDU EM DIÁSPORA**

**DHARMA – FATE IS OF WHOM IN IT BELIEVES: STRATEGIES OF HINDU MARRIAGE MANTAINANCE IN DIASPORA**

**Carolina Ribeiro**

**RESUMO**

*Dharma – O destino é de quem nele acredita* escuta, observa e imortaliza os discursos de vários membros da comunidade hindu de Portugal em torno do matrimónio. Manifestando as suas posições relativamente ao tema, expressando os seus medos e confessando os seus sonhos, abriu-se oportunidade para debater e refletir sobre um assunto que de outra forma não seria estimulado. Através do documentário é possível tornar o tema visível, assim como as pessoas que lhe dão corpo e que escolhem a sua representação perante a possibilidade de uma audiência. A reflexão escrita que acompanha o filme documental é um complemento que ajuda à compreensão de alguns elementos que constam no produto audiovisual e que estabelece uma relação entre *dharma*, destino e *agencialidade*. O principal objetivo deste trabalho de projeto é compreender as vontades das várias gerações relativamente à sobrevivência das tradições, mais especificamente no que diz respeito ao casamento, as estratégias usadas para as preservar e para as romper.

**PALAVRAS-CHAVE:** casamento, hinduísmo, diáspora, tradição, antropologia visual

## ABSTRACT

*Dharma – Fate is of whom in it believes* listens, observes and immortalizes the speeches of several members of the Hindu Community of Portugal around marriage. Stating their positions towards the subject, expressing their fears and confessing their dreams, an opportunity came for them to discuss and reflect on a topic that would not be encouraged otherwise. Through the documentary it is possible to turn the issue into something visible, such as the people who give body to it, and who choose their own representation of themselves towards the possibility of an audience. The written part of the project which comes with the film is a supplement that helps on the understanding of some aspects contained on the audiovisual product, and where it is established a relation between the conceptions of dharma, destiny, and agency. The main aim of this project is to understand the wishes of the many generations concerning the survival of traditions, namely the marriage traditions, the strategies used to preserve them, and to break them.

**KEYWORDS:** marriage, hinduism, diaspora, tradition, visual anthropology

## *Índice*

<b>Nota Introdutória</b> .....	1
Matrimónio, “tradição” e diáspora: objetivos .....	5
 <b>Capítulo 1.</b> Enquadramento teórico do projeto	
1.1.    Conceito de diáspora e de comunidade .....	7
1.2.    Percurso migratório e diáspora hindu .....	14
1.3.    O que faz deles uma comunidade? .....	17
1.4.    Caracterização dos Informantes .....	19
1.5.    Porquê um filme? .....	21
 <b>Capítulo 2.</b> Metodologia e trabalho de campo	
2.1.    Percurso etnográfico: metodologia de trabalho de campo .....	26
2.2.    Captação de Imagem .....	32
2.3.    Imagens de Arquivo .....	39
2.4.    Edição .....	42
 <b>Capítulo 3.</b> Matrimónio e identidade em diáspora	
3.1.    Compreender o casamento no sul da Ásia .....	48
3.2.    Produção e reprodução cultural em diáspora: “tradição”? .....	51
3.3.    Matrimónio como estratégia de manter uma identidade .....	67
 <b>Capítulo 4.</b> Análise dos resultados .....	71
Universalidade do tema .....	71

Sobrevivência de “tradições”: o passado é o presente? .....	75
Estratégias de aproximação à cultura e à religião: os Swaminarayan .....	80
Gerações diferentes, olhares diferentes .....	83
O medo de se expressarem – incumprimento de normas .....	84
Estratégias de manutenção das formas convencionadas do matrimónio hindu .....	88
<b>Conclusão</b> .....	91
<b>Glossário</b> .....	94
<b>Bibliografia</b> .....	96

## *Nota Introdutória*

Fez dez anos que a minha mãe foi numa viagem à Índia. Tinha eu apenas doze anos e pouca gente conhecia que falasse desse país que ainda nem nos meus livros de História aparecia. Um mês depois da sua partida, regressou com um olhar que lembro ser de fascínio, cheia de *souvenirs* que pareciam ter saído de um tesouro dos filmes de animação que via: pulseiras brilhantes, *bindis*<sup>1</sup>, tecidos coloridos e cheios de padrões, estatuetas que transmitiam sabedoria e iluminação espiritual. O auge do relato da viagem foram as fotografias. Que mundo era aquele? Só pertencia ao imaginário! Nunca me pareceu real até ao momento em que aquela curiosidade despertada em criança se tornou uma experiência também minha... Fui para a Índia.

Para compreender a escolha do tema sobre o qual debruço o meu trabalho de projeto em Antropologia (especializada em Culturas Visuais) foi necessário fazer, antes de mais, uma análise introspetiva e perceber os motivos pessoais que me conduziram ao tema.

A curiosidade despertada muito cedo foi-se mantendo, mesmo que inconscientemente, através de atos simples do dia-a-dia, desprovidos de qualquer objetivo investigacional. As habituais idas ao Martim Moniz e às mercearias indianas do Centro Comercial da Mouraria revelaram-se elementos-chave na abertura do meu interesse pelo caso de estudo em questão. Fui observando algumas dinâmicas dessa zona lisboeta que concentra em si uma grande diversidade cultural e foi aí que me deparei com três momentos que me fizeram questionar: um grupo de mulheres vestidas com *sarees* e *kurtis*<sup>2</sup>; um grupo de crianças (que identifiquei como sendo indianas pelo seu penteado tradicional do Punjab<sup>3</sup>) a jogar críquete; dois jovens adultos de duas

---

<sup>1</sup> Autocolantes de várias formas e cores usados tradicionalmente por mulheres da Ásia Meridional para adornar a testa. Simboliza a força feminina, *shakti* (nome em sânscrito para poder divino associado a figuras femininas como as companheiras de divindades masculinas hindus – Saraswati, Parvati e Lakshmi), e funciona como elemento protetor da mulher e de seu marido.

<sup>2</sup> Vestes típicas indianas. *Kurti* é uma espécie de vestido/túnica, muito colorido, geralmente com estampados. Os ombros são sempre cobertos e veste-se acompanhado por um lenço longo. Para cobrir as pernas são usadas, habitualmente, calças em forma de balão de tecidos leves ou *leggings*. O *saree* é um tecido de seis metros que é dobrado segundo um processo de pregas e de seguida enrolado em torno do corpo. Por baixo, é usado um saíote e um *top* curto que não cobre a barriga mas sempre os ombros.

<sup>3</sup> No Punjab (estado no norte da Índia) existe uma variante da religião hindu chamada sikhismo, segundo a qual os homens não cortam o cabelo em nenhuma ocasião da sua vida, preservando-o através de uma trança, tapada por um turbante.



mercearias de produtos indianos do Centro Comercial da Mouraria a tentarem “meter conversa” comigo em estilo de engate. Dou por mim na cidade europeia onde cresci, num país onde os indianos não têm uma presença especialmente significativa, repleta de hábitos simbólicos ausentes das visões hegemónicas sobre Portugal. Como é que estas pessoas, estando rodeadas por uma cultura totalmente diferente mantêm hábitos trazidos dos seus países de origem? O caso do críquete é flagrante. Portugal é um país onde o desporto de eleição é, sem dúvida, o futebol; é isso que as crianças, de forma geral, costumam jogar mas no largo do Martim Moniz encontro crianças de famílias indianas a jogar críquete (jogo desportivo com pouca adesão em Portugal, cujas equipas de competição são formadas quase na totalidade por desportistas de origem não portuguesa).

Surge-me, então, na memória um *flash* de uma cena de um documentário, ao qual perdi o rasto. Segundo a minha ideia, a cena passava-se no largo do Martim Moniz, de noite, e um rapaz de origem indiana contava, com um olhar esperançoso, que continuava à espera de uma mulher que os pais iriam, eventualmente, escolher para si. Esta memória contrastava com a minha experiência de contacto com os senhores da mercearia indiana que referi. De forma muito rápida, mas construída inconscientemente e lentamente ao longo de dez anos, o meu tema de tese tinha-se tornado claro. Percebi que queria desvendar as estratégias usadas pelos imigrantes na manutenção das práticas e valores que trazem da sua origem, usando como caso de estudo o casamento hindu. Propus-me, então, a compreender como é que dentro de uma comunidade pouco vasta (formada por cerca de 9 mil membros, segundo os números fornecidos pela sede da Comunidade Hindu de Portugal<sup>4</sup>) se conseguem preservar práticas matrimoniais hindus, que implicam uma série de princípios, nomeadamente a procura de um noivado que aconteça dentro da mesma *varna* (sistema de estratificação védico representante da unidade social da Índia clássica, construído hierarquicamente por quatro classes sociais às quais correspondem determinadas competências: Brâmane, Kshatriya, Vaishyas e Shudras – sendo que existe um quinto agrupamento, exterior a estas classes por não ser socialmente considerado digno ou puro, designado Dalits, comumente conhecidos como

---

<sup>4</sup> A escassez e inconsistência dos dados acerca da composição da comunidade não me permitem dar um número concreto. Através do cruzamento de dados obtidos é quase garantido que a comunidade hindu de Portugal não excederá os 10 mil membros, representando cerca de 0.1% da população portuguesa. Os 9 mil membros apontados pela Comunidade Hindu de Portugal são referentes, segundo os próprios, a uma contagem desatualizada.

“intocáveis”) e da mesma *jati*<sup>5</sup> (nome usado como apelido que define grupos endogâmicos com ocupações profissionais específicas, mais conhecido como casta) (Dumont, 1966; Dias, 2009: 71 a 72). As famílias deverão ser estudadas para se certificarem de que não pertencem à mesma linhagem (*gotra*).

A decisão de dar início a uma investigação acerca deste tema surgiu, ainda, no âmbito das preocupações relativas à cultura perante os tempos contemporâneos da globalização, das constantes relações transnacionais e do mito da homogeneização cultural do mundo. A facilitação das deslocações e das trocas veio dar origem a uma antropologia preocupada com a mutação das culturas, a uma antropologia que problematiza as questões da atualidade e que não se cinge à observação dos costumes isolados e imaculados do resto do mundo, como no famoso caso do estudo dos Kwakiutl por Franz Boas, no início do século XX, em que ao escrever sobre o Potlatch, Boas (1966) toma atenção apenas ao que lhe parece exótico, diferente e único, ao que está prestes a desaparecer e que ele quer resgatar e cravar na memória da Terra, deixando de parte o exercício de tentar compreender o porquê do Potlatch se tratar de um processo tão sofisticado de aquisição de estatuto, com uma rivalidade extremamente acentuada e com conceitos de troca semelhantes aos da economia da sociedade em que o investigador se inseria (cf. Wolf 1999, 74-95). Boas não viu a entrada subtil do mundo ocidental no povo Kwakiutl, que afinal já estava integrado no comércio de peles desde o século XIX (*ibid.*, 74-76). Uma vez que não se tratam de características estruturais do Potlatch mas sim do resultado do contacto com a cultura ocidental, entramos no domínio da transformação, da reinvenção das práticas e dos conceitos de improvisação e criatividade, dos quais falaremos durante esta reflexão.

A pesquisa que apresento vem estar atenta, precisamente, ao que a Boas não interessou: a relação de uma comunidade com o todo, as suas ligações com o exterior, e de que forma essas interações ameaçam (ou não) a harmonia do grupo e as suas referências culturais.

Tratar este tema implica compreender a constituição da comunidade hindu em Portugal e o seu percurso migratório, assim como perceber os seus conceitos de “tradição” de modo a estabelecer uma correlação com os estilos de vida em diáspora.

---

<sup>5</sup> *Jati*, deriva do sânscrito *jāta* e quer dizer “nascimento” ou “trazido à existência”, pressupondo algo intrínseco à pessoa, que não pode desaparecer ou ser tirado, nem adquirido ao longo da vida. Faz parte da condição de cada um, tal como a cor dos olhos ou da pele com que cada um nasce. (Informação retirada de Encyclopaedia Britannica.)

\* \* \*

Como resultado da investigação e meio para chegar a esse resultado propus a realização de um documentário que se focasse nos discursos das pessoas e nas suas representações sobre a sua cultura.

Só por si, a cultura hindu é extremamente visual: as cores, as vestes, os deuses, os rituais e a alimentação, por exemplo, compõem, à partida, uma riqueza visual suficiente para despertar a curiosidade de visionar um filme sobre esta temática. Os sons das orações, os cantares e a própria língua adicionam-se como elementos imperdíveis num produto cinematográfico acerca da cultura indiana e hindu. Também as recordações do processo migratório se apresentam com uma função valiosa neste caso. Posto isto, a recolha de imagens de arquivo que ilustrassem o caminho percorrido pelo fenómeno migratório que originou uma comunidade hindu em Portugal mostrou-se essencial. Foi importante pintar, então, no imaginário de quem fosse visionar o filme, o caminho desde a Índia até Portugal, com passagem inevitável por Moçambique.

A metodologia escolhida veio revelar-se imprescindível. O uso da câmara para registar conversas permite dar conta de dois níveis, o do discurso e o da prática, e viajar entre épocas e entre locais com uma mobilidade que a escrita dificilmente proporcionaria.

Num olhar global, os resultados desta investigação sobre uma comunidade específica com um processo de migração particular manifestam-se capazes de representar algo maior: a sociedade ocidental em que nos vemos inseridos e que a própria comunidade em estudo integra. Os relacionamentos sociais e as classes estão disfarçados em forma de “casta” e as exigências de um cônjuge, reclamadas, mesmo que subtilmente, em qualquer sociedade, em “casamento arranjado”.

\* \* \*

Os temas em torno da circulação de pessoas e sobre os modos culturais (migração, transnacionalismo e globalização, mobilidades, etc.) fazem parte de uma das áreas de estudo da antropologia mais relevantes em Portugal, trabalhada nomeadamente por nomes como João Leal, José Mapril, Susana Pereira Bastos. Particularizando, a diáspora hindu tem sido tema de estudo de várias áreas de investigação, desde a antropologia e sociologia à música e ao cinema. Concentrando-nos nos estudos realizados com a comunidade hindu de Portugal reparamos que o interesse tem-se

centrado no funcionamento geral das comunidades, na vertente religiosa e de constituição da própria comunidade, no fenómeno migratório e colonial, e nas estratégias de fixação usadas e posterior realojamento das comunidades. Destaco, então, alguns nomes da antropologia que contribuíram para o desenvolvimento do estudo da comunidade hindu residente em Portugal e dos fenómenos a ela respeitantes e nos quais me suportei para a minha investigação: Inês Lourenço, Nuno Dias, Rita D'Ávila Cachado, Rosa Maria Perez, Susana Pereira Bastos. Face ao notório interesse debruçado sobre a comunidade em questão, também uma série de questões relacionadas com o casamento foram abordadas por alguns dos investigadores referidos, nomeadamente por Nuno Dias (2009) e Rita D'Ávila Cachado (2009). O trabalho aqui apresentado vem dar o seu contributo aos estudos sobre a comunidade hindu e sobre os discursos acerca das “tradições matrimoniais hindu”, fornecendo mais pistas para a exploração do tema. O presente projeto vem, ainda, experimentar um método de recolha de informação e a sua capacidade de equacionar os níveis discursivos.

### ***Matrimónio, “tradição” e diáspora: objetivos***

A antropologia é uma disciplina que estuda a diferença (em tudo presente), que se coloca perto do ponto de vista das pessoas, que relaciona temas em diferentes escalas e que estabelece conexões. É porque estudo antropologia que tento perceber como o mundo funciona e se isso conseguir, já uma boa resposta foi alcançada.

\* \* \*

A propósito do mestrado em Antropologia, especializado em Culturas Visuais, propus-me ao trabalho de projeto que incidiu na realização de um filme documentário acerca da preservação dos valores e das práticas culturais face à emigração. O caso de estudo escolhido foi a comunidade hindu residente em Portugal, com foco nas práticas de acordo matrimonial implícitas no hinduísmo. O documentário teve por objetivo criar um produto visual que transparecesse a comunidade no presente, as suas perspetivas de futuro enquanto comunidade mais ou menos fortalecida e as suas raízes, recorrendo aos vestígios de um passado coletivo. Refletindo sobre as formas com que as práticas do matrimónio hindu são olhadas por parte das diferentes gerações e das diferentes

organizações religiosas dentro do hinduísmo, ambicionei identificar estratégias usadas pelos constituintes da comunidade na manutenção de uma prática fulcral para a continuidade da cultura hindu em diáspora.

Suportando-me nos discursos em torno das concepções de “tradição” e dos casamentos por parte dos diferentes representantes da comunidade, fui recebendo pistas para desenvolver a investigação e, conseqüentemente, a construção do filme. O matrimônio surge, então, como pretexto para perceber as estratégias usadas na manutenção de algo maior: a identidade hindu no contexto diaspórico. O filme é, em simultâneo, o meio para chegar ao tema e, em última instância, a conclusão (como perceberemos ao longo do trabalho).

## ***Capítulo 1***

### ***Enquadramento teórico do projeto***

#### ***1.1 / Conceito de diáspora e comunidade***

A recorrência do uso e do debate sobre o termo “diáspora” surge quando a assunção de que os grupos de imigrantes se renderiam aos países de acolhimento, sendo absorvidos pelas práticas culturais dominantes e levados a diluir a identidade cultural que traziam, desaparece. É a partir da década de 70 que a teoria assimilacionista perde a sua força, face à resistência a uma nova cultura por parte dos grupos de imigrantes. Por sua vez, foram detetados nestes grupos fortes sentimentos de comunidade e de manutenção das suas tradições (Shuval 2007, 31 cit. por Lourenço, 2009, 18).

O debate sobre o conceito de diáspora manteve-se até ao fenómeno da globalização e dos movimentos transnacionais espoletados durante a década de 90. Com a, cada vez mais fácil, transposição das barreiras nacionais, novas formas de identidade surgem, à mercê do “carácter híbrido, fluído, permeável e misto das novas formas culturais” (Lourenço 2009, 19). Diáspora passa, então, a ser usada comumente para descrever praticamente qualquer tipo de população desterritorializada ou transnacional, ou seja, uma população cujas origens culturais pertencem a um local geograficamente distinto do local onde residem e cujas relações sociais, económicas e políticas se espalham pelo globo (Vertovec 2000, 141). Vertovec aponta, ainda, a banalização do uso da palavra diáspora, tendo sido apropriada por intelectuais e ativistas pertencentes às respetivas populações, começando a englobar diversas categorias como imigrantes, minorias étnicas e raciais, refugiados, expatriados e viajantes.

Foram reconhecidas, então, três aceções do significado de diáspora: diáspora enquanto forma social; diáspora como tipo de consciência; diáspora enquanto modo de produção cultural (*ibid.*, 142).

A diáspora enquanto forma social é caracterizada por uma relação triádica entre os grupos étnicos globalmente dispersos mas com consciência de uma identidade comum, entre os territórios de acolhimento/residência e entre os contextos e terras de origem. Caracteriza-se, então: pela migração voluntária ou forçada para pelo menos dois

outros países; pela manutenção de uma identidade coletiva suportada por um mito étnico de origem comum ou por um ponto geográfico ou experiência histórica comum; pela criação de instituições que mantêm relações transnacionais; pelo desenvolvimento de relações de solidariedade com membros coétnicos residentes noutro país; pela manutenção de laços com a terra natal e uma certa distância da sociedade de acolhimento, fomentando sentimentos de diferença como alienação, exclusão, superioridade, etc.; pelo desenvolvimento da capacidade de viver em várias sociedades em simultâneo; pelas, tendencialmente diferentes orientações políticas conforme o país pelo qual se posicionam, o de origem ou o de acolhimento, ou pela possibilidade de poderem tirar partido da existência de lóbis; pela fomentação das transações económicas e comerciais internacionais, contribuindo para a situação da economia global. (Lourenço 2009, 19; Vertovec 2000)

A diáspora enquanto tipo de consciência representa outra abordagem que pressupõe a consciência de constituição de uma diáspora por parte das comunidades transnacionais contemporâneas. Esta noção pode ser provocada por experiências de discriminação e exclusão ou, positivamente, pela identificação com uma herança histórica ou por forças políticas, por exemplo. A consciência de uma dupla pertença, a ambiguidade na interpretação do que se é, o sentimento de incerteza ou a pouca clareza da identidade que cada um compreende de si, derivam da imaginação de ligações provocada por uma memória coletiva. Socorrendo-se das expressões “home away from home”, “here and there” e do conceito de “multi-locality” impregues por Gilroy (1990), Vertovec transparece-nos este preciso fenómeno vivido pelos integrantes de uma diáspora: “diasporas always leave a trail of collective memory about another place and time and create new maps of desire and of attachment” (Appadurai e Breckenridge 1989 cit. por Vertovec 2000, 148). A preservação de um sentimento de passado comum, mantido vivo através da exposição de recordações (transmitidas através do ensino da História, do contar de histórias próximas, de fotografias e vídeos, etc.), fomenta a ideia de pertença e a ligação a esse lugar. Os membros da diáspora veem-se situados entre, ou em, várias realidades, não pertencem a um só sítio.

Embora a constituição de uma diáspora enquanto modo de produção cultural exija a produção e reprodução do fenómeno cultural e social de forma transnacional, pressupondo o envio e a receção de bens materiais e de pessoas (Basch, Glick Schiller e

Szanton Blanc 1992, 11 *cit.* por Vertovec 2000, 153), esta característica não é suficiente para categorizar um fenómeno enquanto diáspora.

Diáspora passa, então, a nominar, não apenas, movimentos transnacionais em massa, o estabelecimento em novos contextos e as estratégias usadas na adaptação aos mesmos, como também o sentimento de algo em comum: “uma história de dispersão, independentemente da sua origem voluntária ou forçada; a partilha de uma memória comum associada a uma origem, real ou imaginária, que consolida uma identidade coletiva; um grau – variável – de alienação relativamente aos espaços de estabelecimento; a manutenção de laços com a origem e o desejo de retorno, raramente concretizado, frequentemente idealizado” (Nandy 1990; Safran 1991; Parekh 1994; Baumann 1998; Vertovec 2000; Cohen 1997 *cit.* por Lourenço 2009, 19).

O caso particular da Índia e a sua multiplicidade cultural torna extremamente insuficiente referirmo-nos a uma “diáspora indiana” como forma de identificar algum tipo de grupo ou movimento. No entanto, foi o primeiro termo empregue pelos estudos académicos. Durante a minha estadia na Índia fui-me deparando (quer em leituras, quer em filmes, em conversas pontuais ou até em discursos políticos), em diversas ocasiões, com a seguinte frase a respeito da Índia: “One billion people, more than 1600 spoken languages, 28 culturally different states, over 9 religions, one country”. O povo indiano orgulha-se desta diversidade cultural que, para a definição de uma diáspora, impossibilita a generalização do termo. É, então, possível identificar diferentes dimensões diaspóricas (Clifford 1994, 310), ou sub-diásporas, nomeadamente uma diáspora hindu.

A diversidade cultural (e tudo o que isso implica, desde a língua e dialetos às bases socioeconómicas, desde a organização por castas às estruturas domésticas e de parentesco particulares) e religiosa que constitui a Índia torna extremamente complicado categorizar grupos de pessoa e, consequentemente, uma diáspora. Se tentarmos limitar um grupo pela região de origem (gujarati, punjabi, bengali, tâmil, etc.) vemo-nos obrigados a incluir, certamente, pessoas com religiões diferentes (hindus, muçulmanos, cristãos, ismaelitas, sikhs, jainistas, etc.); se limitarmos por religião, podemos estar a incluir pessoas com línguas, hábitos alimentares, vestuário e até mesmo rituais religiosos diferentes. O conceito de “diáspora hindu” continua a ser demasiado abrangente e ambíguo devido à quantidade de padrões da atividade hindu que são diferentes e pela complexidade social e cultural dos grupos hindus. A quem nos estamos



a referir quando o empregamos: a emigrantes do Nepal, da Índia ou do Sri Lanka, por exemplo? “Aside from a ‘religious’ meaning, depending on the context, ‘Hindu’ can refer to an ‘ethnic’, ‘cultural’, or ‘even ‘political’ identity among individuals who do not particularly profess a faith or engage a tradition” (Vertovec 2000, 13). Lembro-me de um exemplo que retiro do meu tempo passado na Índia onde podemos observar esta afirmação de Vertovec: os indianos hindus pertencentes à *varna* Kshatryia tinham por hábito consumir bebidas alcoólicas e fumar em ocasiões festivas, atos impensáveis na conduta dos Brâmane que, embora vivessem no mesmo bairro, frequentassem os mesmos sítios e locais de culto, estavam estritamente afastados desses comportamentos por eles desaprovados.

Atendendo ao último tópico referido no apanhado que Inês Lourenço fez sobre as definições de diáspora no qual é mencionada a vontade de regressar ao país de origem, pomos em causa se, hoje em dia, em que já vamos, em alguns casos, na 6ª geração de originários da Índia que não nasceram nesse território, ainda nos podemos referir a uma diáspora ou se o termo diáspora é usado para nos referirmos de forma generalizada a um movimento localizado na história da emigração? Quem integra, então, a diáspora de que falamos? Quem são estas pessoas de origem indiana? Como um dos meus informantes (Kirit) diz no filme, eles são portugueses, não são indianos. Regressar à Índia não está nos seus planos, não faz parte das suas ambições nem dos seus sonhos, uma vez que nunca pertenceram a esse país.

Como pôde retirar de algumas conversas com descendentes de indianos integrantes da diáspora em causa, Rita D’Ávila Cachado escreveu: “as famílias bem instaladas não pensam regressar nem a Moçambique, nem ao país cultural de origem, Índia, mesmo que a crise se mantenha (...) não pretendem emigrar de novo para os países de origem, mesmo que os países onde eles ou parte da família viveram precedentemente estejam em franco desenvolvimento económico (...) Face a este não desejo de emigrar de novo, a ideia de migração para Moçambique ou para a Índia faz-se apenas ao nível hipotético e no contexto das possíveis vantagens e desvantagens de cada um destes países. A haver um destino potencial face à crise económica, Moçambique está mais dentro das hipóteses colocadas do que a Índia” (Cachado 2012, 9-10). Neste sentido, o pressuposto de ambicionar o regresso ao país de origem não se constata. Ao longo das gerações o sentido de pertença à localidade física/territorial tem-se vindo a perder, não pertencem ao país de origem mas, sim (e não exclusivamente), à sua cultura.

Estudos arqueológicos revelam que, já no século V, o sudeste asiático foi habitado por homens e mulheres Brâmane que passaram a considerar essas terras como território hindu e por isso, capaz de nele ser continuada a vida tal qual era na Índia. No entanto, esta facilidade de fixação não se fez sentir com a migração para o leste africano no séc. XIX, sendo que os comerciantes originários do Gujarat mantinham as suas famílias e tradições nas suas terras-natal do oeste da Índia. A estadia em África era vista como passageira e o regresso à Índia dado como certo, sendo que a performance dos mais importantes rituais religiosos e os casamentos eram aí desempenhados. Com o passar do tempo, os indianos, que antes viam o seu país como o centro do seu universo, agora viam-se obrigados a servir as potências que os colonizavam (Tinker 1974 e 1977 *cit.* por Burghart 1987) e a estabelecer aí a sua vida. Porém não é literal que as pessoas mais velhas tenham nascido todas na Índia e as mais novas todas nos países de acolhimento. A naturalidade destes migrantes não deve ser lida literalmente de acordo com a cronologia de emigração. Os indianos que se encontravam em território africano e que começaram a reproduzir a sua vida indiana aí mantinham ligações transnacionais com as regiões de origem no Gujarat, assim como redes relacionais entre os vários satélites hindu-gujarati sedimentados no Leste Africano e na África Austral, permitindo a circulação de pessoas, bens materiais, capitais económicos e simbólicos, formatos de negócio, etc. (Bastos 2006). O regresso à terra natal continuava a ser considerado importante, por isso, durante o período de residência na África de Leste, na viragem para os anos 70, era costume as mulheres regressarem à Índia para darem à luz e enviarem as crianças para serem educadas por membros da família que ainda lá residiam e para estudarem. Em especial, os pertencentes à casta Lohana são conhecidos pelo hábito de regressarem à Índia para os seus rituais de ciclo de vida, visitar familiares, assegurar a descendência e devoções a divindades, peregrinações (Michaelson 1987, 34-39). Hoje em dia, esta movimentação, e também da Índia para Portugal ou Inglaterra, por exemplo, por mulheres muitas das vezes e por homens habilitados a desempenhar papéis religiosos, continua a existir. A Índia continua a ser destino religioso e, sobretudo, um destino para o arranjo de noivados.

Outra característica concedida aos membros constituintes de uma diáspora é a alienação aos espaços de acolhimento que, a meu ver, é relativa. Olhando para as gerações mais novas, nascidas em Portugal dentro de uma diáspora que há décadas começou a investir na educação escolar dos jovens e que tende a lutar pela integração e

afirmação no meio profissional (comércio, especialmente), percebemos uma perfeita integração na sociedade de acolhimento. Nestes casos, o nível de alienação será praticamente nenhum, fenómeno que não se manifestará nas gerações mais velhas que interpretaram a imigração para Portugal e adaptação a uma sociedade à quais eram estranhos e a qual estranhavam.

No entanto, concordo com Gilroy (1993) quando o autor sugere a ideia de que o conceito de diáspora vive da relação igualdade-diferenciação, ao que chama "a changing same", defendendo que as trocas entre culturas são essenciais para a continuação de algo a que chamamos diáspora. Ser-se um elemento de uma diáspora implica pertencer-se a mais do que uma cultura, vive-se num híbrido entre a cultura de origem e a de acolhimento (pelo menos). Neste caso concreto, diria que haverá várias referências culturais envolvidas na construção desta diáspora, normalmente associadas a diferentes locais em África, Índia e Europa. Embora o afastamento aparente dos hindu-gujaratis-portugueses dos países de origem, este grupo de passado comum (em qualquer das gerações) continua a ter a cultura indiana e/ou moçambicana como referência, continuam a ver televisão indiana, a ouvir os mais recentes *hits* musicais de Bollywood, a comer iguarias aprendidas em Moçambique, etc.

No meu ver, mais do que uma identidade comum (da crença numa religião, a língua ou um determinado tipo de alimentação) ou o desejo de retorno, é a sua história comum, o caminho percorrido em conjunto e a sua consciência disso que nos permite identificar uma diáspora. Essa consciência de diáspora por parte dos atores integrantes deriva de um “conjunto de memórias, muitas vezes fraturadas” (Gilroy 1993 *cit.* por Lourenço 2009; Vertovec 2000, 148). Olhando para o caso específico de diáspora que é abordado neste trabalho, percebemos que não é apenas das memórias de um passado que a diáspora vive. As perspetivas de um futuro em conjunto, da continuidade da história, também contribuem para a manutenção de uma diáspora. Como se tem vindo a perceber, o grupo de indivíduos continua em movimentação, a dispersar-se, fixando-se, não nos países de origem mas sim, tendencialmente, em Inglaterra. Embora toda esta movimentação geográfica, da Índia para África, posteriormente para Portugal e em alguns casos ainda para Inglaterra, e a inserção em contextos culturais distintos do de origem que essas migrações implicam, continua a ser carregada uma forte dimensão cultural com origem na raiz.

Os vários momentos da diáspora resultaram na construção de uma comunidade, ou de várias comunidades, consoante o uso que queiramos dar ao termo. Tanto podemos estar a sectorizar por residência em territórios diferentes [ao nível do continente (comunidade hindu na Europa), da nação, como Portugal e Inglaterra, da cidade (comunidade hindu de Londres, de Leicester, etc.) ou até mais especificamente sobre zonas diferentes da cidade como vemos pela disposição dos hindus pela Área Metropolitana de Lisboa], como por devoção a diferentes divindades ou por pertença a diferentes vertentes do hinduísmo (Swaminarayan, Sai Baba, Swadhyay Parivar, Arya Samaj, etc.), ou criar uma distinção por forma migratória (se veio diretamente da Índia, se fez parte do fluxo gerado pelas colónias). Mais uma vez, lidamos com um conceito maleável que se pode moldar às nossas necessidades de nomear, sujeitas às variações de abrangência ou às limitações (existentes ou não) geográficas.

Com a globalização, também o conceito de localidade se alterou e a importância de pensar a relação do local com outras escalas/localizações surgiu. Arjun Appadurai (1996) apresenta-nos uma preocupação com a fragilidade acrescida do sentido de localidade no mundo contemporâneo, num pensamento em que uma comunidade pode ser criada em torno de qualquer assunto e pode ser puramente digital. Se é digital, a sua localidade não pode ser física, quanto mais definida por limites geográficos. O local não se esgota nos seus limites geográficos e a ideia de sociedades autocontidas (“bounded field”) não passa de um mito (Gupta e Ferguson 1987). Num mundo em que a deslocação de informação, de bens e de pessoas é extremamente facilitado, o conceito de localidade (que, originalmente, remete para proximidade) deixa de ser sinónimo de espaço territorial para passar a ser considerado espaço de densidade social: “The many displaced, deterritorialized, and transient populations that constitute today’s ethnoscapes are engaged in the construction of locality, as a structure of feeling” (Appadurai 1996, 199). Mas não pretendo ir tão além nas conceções de localidade, quero apenas frisar que na migração há uma série de aspetos culturais dominantes de certo lugar que são transportados para outro e que aí vamos continuar a ter um caso de dissociação entre localidade e território. Nesse sentido, podemos ter indivíduos pertencentes à mesma diáspora, detentores dos mesmos referentes culturais, que vivem em zonas de fricção étnica onde há interação com outros grupos sociais. Usando como exemplo os hindus residentes no Bairro Dr. Alfredo Bensaúde, na Portela, podemos compreender a existência de zonas de contacto e de articulação com diferentes escalas locais: numa

análise muito superficial, podemos ver, imediatamente, que este grupo de hindus está, em primeira instância, inserido na nação portuguesa, que estabelece relações de vizinhança com os outros moradores do bairro, maioritariamente de etnia cigana, e que ainda mantém relações familiares e de amizade com Inglaterra e comerciais e simbólicas com a Índia. No fim, a pergunta que se coloca é: quantas localidades cabem no Bairro Dr. Alfredo Bensaúde?

Para facilitar a caracterização do contexto diaspórico vivido em Portugal, é possível identificar um local de origem comum: grande parte dos indianos hindus residentes em Portugal são originários do estado indiano do Gujarat. Sendo assim, é possível encontrar constantes identitárias, como a língua, as práticas culturais e religiosas, que permitem olhar para os indivíduos enquanto grupo. Porém, surge-nos uma disparidade. Segundo, Inês Lourenço, ao contrário do que acontece no Gujarat, os movimentos religiosos com maior expressão, como o Swaminarayan, tendem a perder representatividade entre a comunidade em estudo, diluindo-se por outros movimentos religiosos como o Swadhyay Parivar e o Pushtimarg. No entanto, veremos mais à frente, no capítulo IV, o papel de referência dos Swaminarayn na comunidade hindu de Portugal.

## ***1.2 / Percurso migratório e diáspora hindu***

A Comunidade Hindu de Portugal é fruto de um processo migratório marcado essencialmente por duas fases espoletadas pelos impérios coloniais europeus (português, britânico, holandês e francês, essencialmente) entre os séculos XIX e XX. É curioso observar uma dinâmica migratória promovida pela deslocação de um primeiro grupo populacional que se deslocou do seu território de origem para se espalhar por terras estrangeiras (Índia e leste de África, neste caso). O primeiro grande fluxo de indianos saídos do estado do Gujarat para se fixar em Moçambique, colónia portuguesa na altura, data do século XIX, geração que ainda consegui ter mencionada nas entrevistas que realizei a netos desses precursores. Embora este percurso migratório se tenha iniciado no séc. XVII, foi com a necessidade de pedreiros para a construção de fortalezas e de linhas de caminho-de-ferro e de mão-de-obra para as plantações na costa

leste africana, dois séculos mais tarde, que as deslocções (também oriundas do Punjab) se intensificaram (Dias 2009; Lourenço 2009; Tinker 1974 e 1977 *cit.* por Burghart 1987). A partir da segunda metade do séc. XIX, graças ao liberalismo e à política portuguesa de considerar indispensável a presença indiana no desenvolvimento comercial de Moçambique, o fluxo de comerciantes indianos provenientes de Diu em direção às províncias de Inhambane e Lourenço Marques, viu-se facilitado e por isso, promovido (Leite 1996 *cit.* por Bastos 2006). Esta deslocção foi, também, resultado da restrição de indianos no Natal e no Transvaal e das alterações económicas que se faziam sentir nos territórios britânico e bóer da África Austral.

Com a ordem de expulsão dos que possuíam documentos portugueses, após a invasão dos territórios portugueses de Goa, Damão e Diu (Operação Vijay), em 1961, por parte das tropas da União Indiana, e com a descolonização de Moçambique, as famílias hindus-gujaratis viram-se forçadas a remigrarem. Com a revolução portuguesa de 25 de abril de 1974, veio a independência das colónias e com ela a mudança: os processos de nacionalização, a instabilidade política e o clima de guerra civil conduziram a uma segunda instância da história da migração dos hindu-gujarati, iniciada no princípio dos anos 80 (Bastos 2006; Dias 2009).

Uma vez a barreira linguística ultrapassada, Portugal representou um forte destino para estas famílias forçadas a dar continuidade à emigração. Usando estratégias de inserção similares às que desempenhavam em Moçambique, encontraram emprego na construção civil (homens das castas de pedreiros e carpinteiros de Diu), no comércio ambulante ou fixo, ou, no caso de muitos gujaratis não *diveshas* (de casta Lohana, etc.) prolongaram as suas carreiras anteriores, no sector industrial, como empregados do Estado, etc. Com a entrada de Portugal na Comunidade Europeia, em 1986, abriu-se um leque de oportunidades de emprego no Reino Unido que atraíram muitos hindus residentes em Portugal. Este movimento intensificou-se a partir de 1998, motivado pelo contexto de crise económica global e do mercado da construção civil, cada vez mais competitivo devido à chegada de imigrantes do leste da Europa (*ibid.*).

Com a vaga de imigração resultante da independência das ex-colónias, o Estado não apresentou uma resposta de alojamento imediata e portanto a solução que os hindu-gujaratis encontraram foi a construção ilegal de habitações através dos seus próprios meios e forças. Ao mesmo tempo, esta iniciativa tornou-se uma solução para o próprio Estado que adiou a oferta de casas. A comunidade agrupou-se por zonas diferentes da

Área Metropolitana de Lisboa, onde construíram (com diversos materiais, desde madeira a contraplacado), durante um longo período de tempo, casas semelhantes às das suas terras de origem (Fudam). A Quinta da Holandesa, no Vale do Areeiro [bairro mostrado no filme “Swagatam” (1998) de Catarina Alves Costa] foi uma das áreas aproveitadas por esses indianos, cuja presença é referenciada desde 1978 (Bastos 1990) e cujo realojamento teve início nos anos 90 e durou até 2007, encaminhando os moradores para Chelas, Olaias e Moscavide. A Quinta da Vitória, na Portela, foi um dos outros centros de residência adotada pelos imigrantes vindos de Moçambique a partir de 1982. O processo de realojamento deste grupo foi estudado pela professora Rita D’Ávila Cachado desde o ano de 2000, sendo que o realojamento da população hindu da Quinta da Vitória para o bairro social contíguo Dr. Alfredo Bensaúde se deu, principalmente, entre 2001 (para apenas cem de cerca de quatrocentos agregados familiares) e 2002. O processo de realojamento manteve-se parcial durante um longo período, sendo que o templo Jai Ambé encontrou um local nas novas infraestruturas em 2004 (Cachado 2012) e que as últimas demolições de barracas da Quinta da Vitória aconteceram, apenas, no passado ano de 2014.

Esta divisão da população hindu pela Área Metropolitana de Lisboa está associada ao local de culto mais frequentado por cada um. O Templo Radha-Krishna, no Lumiar, inaugurado em 1998, centra em si divindades *vishnuítas*, enquanto que o Templo Jai Ambé (primeiro local de culto hindu em Portugal, existente desde 1983 na Quinta da Vitória, e único até ao final dos anos 90), na Portela, e o Templo de Shiva, em Santo António dos Cavaleiros, são consagrados a Shiva. Embora estes dois últimos templos sejam direcionados para Shiva, estão fortemente presentes rituais *vishnuítas* e as populações que os frequentam encontram-se muito mais concentradas do que as que frequentam o Templo Radha-Krishna que serve as populações dispersas pelo concelho de Lisboa (Lourenço 2009; Cachado 2012).

O templo do Lumiar, onde está sediada a Comunidade Hindu de Portugal, acaba por representar o ponto unificador destes subgrupos da comunidade, dos Swaminarayan inclusive, uma vez que é o templo com a área maior, suficiente para abrigar um grande número de pessoas (útil para casamentos ou celebrações religiosas que suscitem a reunião de vários membros da comunidade, como acontece na altura do Norta<sup>6</sup>). O uso deste espaço como palco de festas privadas, como é o caso do casamento, está também

---

<sup>6</sup> Designação gujarati para Navratri.

ligado ao estatuto: ter capacidade financeira para o alugar (cerca de mil euros por festa) serve para a família se afirmar perante a comunidade.

Hoje em dia, a Comunidade Hindu de Portugal é formada por cerca de 9 mil membros, contados na Área Metropolitana de Lisboa e do Porto, sendo que maioria é proveniente de Moçambique. Uma percentagem reduzida vem diretamente do estado indiano do Gujarat, que fez parte da área detida pela colonização portuguesa na Índia. Existe, ainda, uma porção reduzida de hindus vindos de vários pontos da Índia que representam um fluxo passageiro, usando Portugal como porta para o resto da Europa, nomeadamente para Inglaterra.

### ***1.3 / O que faz deles uma comunidade?***

Ao longo da investigação que aqui se apresenta fui reparando num discurso recorrente em todas as extensas entrevistas que fiz: a ideia de uma religião liberal. O hinduísmo foi referido como uma religião liberal, em que muito é permitido. O facto de não haver conversão para a religião, a possibilidade do Deus ser corporalizado em qualquer outra figura religiosa, como acontece com a Nossa Senhora de Fátima dentro da comunidade hindu de Portugal que também a ela lhe são devotos (fazem excursões ao Santuário de Fátima e têm estatuetas da Nossa Senhora misturadas com deuses hindus, em casa e no templo), de se poder ir ao templo as vezes que se quiser, sem que deixem de se sentir parte da comunidade leva-os a produzir uma conceção extremamente liberal do hinduísmo. Numa das entrevistas que não consta no filme (realizada a Y), o meu interlocutor afirmou que no hinduísmo “não há barreiras (...) não há regras, a regra é viver e deixar viver” e que “não se está preso a nada”, referindo a liberdade de poder fazer o que lhe apetecer como uma das características desta religião e que os permite, sendo assim, ser livres para fazerem o que a sua vontade disser.

Esta ideia de liberdade extrema associada à religião e, consequentemente, às tradições culturais que lhes estão associadas, torna difícil conseguir uma resposta à pergunta “o que faz do informante membro da comunidade?”. Anthony P. Cohen (1985) sugere que as conceções de comunidade conseguem ser trilhadas através da identificação, por parte dos indivíduos considerados pertencentes a esse grupo, das



barreiras/limites (“boundaries”, segundo o termo que emprega) que caracterizam a identidade que os aproxima e distingue de outras entidades sociais. A isto coloca-se o facto de que nem todas essas fronteiras são facilmente identificáveis, estando muitas vezes subentendidas nas mentes dos elementos do grupo, e constituírem noções divergentes (Cohen 1985, 12). Tal como Cohen, tentei perceber junto dos meus informantes a sua ligação com a comunidade, “by trying to capture some sense of their *experience* and of the meanings they attach to community” (*ibid.*: 38). No entanto, o autor avisa para as dificuldades que um elemento exterior pode enfrentar no reconhecimento dessa delimitação, uma vez que as concepções são “more symbolic, more ‘mental’ than physical and geographical, are unreadable” (*ibid.*, 37). Encontrei essa dificuldade ao expressarem o que faz de cada informante parte constituinte de uma comunidade mas todos afirmam pertencer a uma. A ambiguidade das razões de pertença, ainda mais presente pelas ilusões de liberdade e margem de manobra extremas para se “ser tudo”, acresce a dificuldade da missão. Se não pratica a religião, se não vai ao templo (momento social em que a comunidade se encontra), pertence à comunidade? Basta a família ter origem indiana para pertencer? Se se trata de um praticante do hinduísmo que frequenta diariamente o templo mas cuja família não tem qualquer ligação com a Índia, não pertence à comunidade? Se é uma portuguesa, de famílias portuguesas, casada com um pertencente à comunidade, também ela passa a pertencer? A comunidade considera-a como parte dela?

Reparemos no caso do informante Y que defende a inexistência de barreiras. O informante não tem por hábito frequentar nenhum dos templos hindus, não participa nas celebrações, foi negado pelos constituintes do seu parentesco por não cumprir os princípios exigidos num casamento hindu, grande parte dos seus relacionamentos de amizade não são com “pertencentes à comunidade”; no entanto, vê-se como parte da comunidade. Esta situação vem apoiar a ideia de uma construção imaginada de comunidade, de que realmente é definida por sentimentos de pertença que através de elementos simbólicos contribui para a construção de uma identidade. Tal como a noção de pertença do indivíduo consegue ser inconsciente, também a aceitação de membros na comunidade, por parte do grupo, é subentendida. Não é apenas a aceitação que está do lado do grupo, este também tem em seu poder a hipótese de deixar de considerar alguém seu membro, assumindo, mesmo que inconscientemente, a não pertença do elemento. Porém, o indivíduo pode continuar a considerar-se parte da comunidade. Como Cohen

diz “we approach community as a phenomenon of culture: as one, therefore, which is meaningfully constructed by people through their symbolic prowess and resources” (*ibid.*, 38), ou seja, uma comunidade não é definida por uma estrutura objetivamente delineável mas sim construída cultural e simbolicamente pelas pessoas, fortalecendo uma identidade (Cohen 1985).

Em *A Comunidade Hindu da Quinta da Holandesa* (1990), Susana Pereira Bastos dá-nos a conhecer o relato de um dos seus informantes no qual é estabelecida uma distinção entre os pertencentes e não pertencentes à comunidade. Para o indivíduo citado, os “emigrantes temporários” não são pertencentes, uma vez que “não lutam por construir a comunidade hindu em Portugal”, ao contrário dos “definitivamente emigrados” que “são diferentes” porque têm um futuro em vista, tencionando criar os seus filhos em Portugal mas nunca esquecendo a importância da aprendizagem da língua gujarati e dos costumes (*ibid.*, 7). Esta separação entre tipos de emigrantes indianos-hindus sugere a importância de uma história comum para aceitação de um indivíduo enquanto membro da comunidade. A autorreferência do grupo enquanto comunidade, detentores de uma identidade, tende ainda a ganhar uso em situações em que é necessário construir um discurso público. O uso do termo confere-lhes mais força e relevância pública, uma vez que não se estão a referir a um indivíduo mas sim a um conjunto de indivíduos com uma presença significativa na sociedade (Lourenço 2009).

Cohen apresenta-nos uma noção de comunidade segundo a qual se pressupõe a associação de comunidade à ideia de partilha de interesses idênticos por parte de um grupo, independentemente das relações sociais, da hierarquia social e das divisões populacionais internas, e de diferença perante outras entidades sociais (Cohen 1985, 12). No entanto, relativamente ao estudo concreto que se apresenta, sugiro que, em vez de olharmos para os interesses em comum enquanto modo unificador de uma comunidade, consideremos que a comunidade em causa é delimitada pela história que cada um tem em comum, pelos referentes culturais adquiridos ao longo dessa história e pelo investimento que cada satélite familiar faz na sua pertença à comunidade.

#### ***1.4 / Caracterização dos Informantes***

O grupo de informantes que se formou resultou, não de uma previamente pensada estratégia mas da necessidade que se foi criando ao longo da investigação de compreender diferentes pontos de vista e de os poder articular. Na incerteza de me querer focar numa história em particular e do reconhecimento da importância de conhecer vários casos e várias posições, fui encontrando e estabelecendo contactos. Passou a ser minha intenção encontrar representantes das diferentes gerações (em idade e em geração migrante), das diferentes concentrações geográficas da comunidade e da devoção aos diferentes templos. O contacto com informantes que visitam com mais frequência o Templo Radha Krishna foi predominante, sendo proporcional ao número de hindus que frequenta, tendencialmente, esse local de culto.

Foram, então, entrevistados oito homens, representantes de três gerações diferentes, e três mulheres, representantes de duas gerações. A idade dos entrevistados estava compreendida entre os 17 e os 63 anos: Jeenal Assuani é a informante mais nova (17 anos) e dá-nos a visão de uma jovem que ainda tem o anel de noivado longe da sua mão mas que tem os casamentos muito presentes na sua vida; Viqueche Quessanlal, Jigar Naroto, Henil Givan, Amar Lacmane, Raul Natu e Sanil Carsane (idades compreendidas entre os 20 os 24 anos) conversaram em grupo comigo e dividem-se sobre as suas posições relativamente ao matrimónio; também pertencente à faixa etária do grupo de jovens. Dentro da faixa etária dos 30/40, entrevistei Bina Joshi e a guia do Templo Radha Krishna, Sona, e ainda um informante que optou pelo anonimato e a quem me vou referir enquanto informante Y; Kirit Bachu, ou Sr. Kirit como costuma ser tratado, é o informante mais velho (63 anos), que conserva várias memórias da comunidade ao longo dos anos. Os mais jovens nasceram em Portugal e os mais velhos em Moçambique (Sona e Kirit chegaram a viver na Índia durante os seus estudos). Todos os entrevistados pertencentes à geração mais nova investem numa boa educação, ambicionando (no caso de Jeenal) ou sendo detentores de um curso no ensino superior (todos os jovens entrevistados à exceção de Jeenal possuem, pelo menos, uma licenciatura).

Os informantes escolhidos pertencem à diáspora hindu resultante do percurso migratório Índia – Moçambique – Portugal [nenhum deles faz parte de um movimento de migração direta da Índia para Portugal, todos eles “share the same ‘routes’ and

‘roots’” (cf. Gilroy 1993; Vertovec 2000, 147)], tendo os mais velhos, neste caso, imigrado para Portugal no final dos anos 70 e na década de 90. Fazem todos parte de um grupo de “definitivamente emigrados” (Bastos 1990, 7), cuja vida está feita em Portugal.

No momento das entrevistas, os entrevistados residiam todos na Área Metropolitana de Lisboa, maior parte no concelho de Lisboa (Chelas e Arroios), uma das informantes no concelho de Loures (Portela) e outra no concelho da Amadora. Acompanhando a divisão da amostra pelas diferentes zonas de Lisboa, é possível agrupá-la em três, consoante o templo que os informantes frequentam: oito deles (residentes no concelho de Lisboa) frequentam mais sistematicamente o Templo Radha Krishna, no Lumiar, dois dos entrevistados (residentes no concelho de Lisboa e da Amadora) frequentam o BAPS Shri Swaminarayan Mandir, na Avenida Almirante Gago Coutinho, no Areeiro, e uma das entrevistadas (residente na Portela) está, fortemente, associada ao Templo Jai Ambé, na Portela.

### ***1.5 / Porquê um filme?***

A antropologia não se caracteriza por ser uma ciência do domínio da imagem mas sim, predominantemente, da escrita (cf. Mead 1995, 3-6). No entanto, a tentativa de introduzir as realidades de investigação no mundo a quem essas investigações interessam começou desde cedo com a transportação de bens materiais característicos de determinada comunidade e da própria introdução dos indivíduos em estudo em exposições, museus e palestras. Com o reconhecimento da capacidade limitada de comunicar o mundo novo (ambientes, construções, casas, etc.) através da exposição descontextualizada das pessoas e dos seus objetos, os antropólogos começaram a recorrer ao uso da pintura e da fotografia para transportar uma realidade sem a tirar do seu espaço geográfico. A noção de “antropologia visual” existe desde 1850 (embora o nome tenha sido empregue apenas em 1975 num livro de Colin Young, no qual também surgiu o termo “cinema observacional”), sendo que, poucos anos depois da invenção do cinema, em 1989, surgiu o primeiro filme etnográfico realizado num contexto de trabalho de campo da autoria de Alfred Cort Haddon (MacDougall 2006, 227; Brigard

1995, 16). Desta forma, a imagem começou a ser introduzida como forma de registrar aquilo que as palavras se viram limitadas a descrever – “showing becomes a way of saying the unsayable” (MacDougall 2006, 5) – mas a ser usada apenas como suporte à investigação enquanto cópia da realidade capaz de ser posteriormente analisada, cingindo-se, maior parte das vezes, ao alcance do antropólogo e da academia (*ibid.*). O visual enquanto produto antropológico tem vindo a ser, a par com as facilidades tecnológicas, cada vez mais desenvolvido e é nesse âmbito que surge a área de mestrado na qual decorre o meu trabalho de projeto. O filme etnográfico tradicional, com regras de edição rígidas tendo que obedecer à ordem cronológica natural das coisas, focado apenas naquilo onde as palavras não chegavam, incapaz de funcionar autonomamente de uma explicação adicional, foi ultrapassado pela existência de um público que não se mostra apenas interessado em ficção. Os desafios crescem, então, quando um dos objetivos do filme é poder ser visto por qualquer pessoa do mundo com pré-exigências e pré-expectativas, o que conduz os realizadores de filme etnográfico a adotarem raciocínios do domínio cinematográfico, afastando-se da ideia de filme educacional. Temos que pensar no filme etnográfico como algo passível de ser visto numa sala de cinema e dessa forma como algo “based on two main components, knowledge and imagination, which, in a kind of dialectic move, will give birth, to the cinematographic strategy” (Piault 2006). Com isto, Colette Piault diz-nos que um filme etnográfico exige a comunicação entre estes dois sectores, entre o “knowledge”, ou seja, o conhecimento que adquirimos sobre o tema, a investigação que fizemos sobre as pessoas, os locais, o meio social e político em que se inserem, questões relevantes para as filmagens, as relações que estabelecemos com os informantes, etc. e entre “imagination”, aquilo que projetamos e idealizamos como produto final. “Above all, the visual media allow us to construct knowledge not by ‘description’ but by a form of ‘acquaintance’. They involve the viewer in heuristic processes and meaning creation quite different from verbal statement, linkage, theory formation, and speculation” (MacDougall 2006, 220). O filme, ao contrário da escrita, que tende a direcionar o leitor para as suas próprias conclusões, deixa essa opção em aberto. Cabe ao espectador interpretar os eventos mostrados e contextos culturais, organizações e as sugestões de causas deixadas ao longo do filme, ficando à sua consideração a formação de uma opinião e conclusão (*ibid.*, 239). Por esta mesma característica, alguns antropólogos consideram certos filmes perigosos para o público, no que falham dizer ou mostrar, sendo que o filme

etnográfico deverá ter em conta uma premissa moral que evite que o espectador seja levado a conclusões erradas (*ibid.*, 223).

Optar pela realização de um filme como forma de representar e transmitir um estudo tem que ser justificada. A teoria sobre o tema não pode constar inteiramente num filme, é necessário selecioná-la, doseá-la e aplicá-la de forma cinematograficamente inteligente e atrativa. Colette Piault afirma que “a film can only take into account a limited amount of verbal information. Filming implies adopting a diferente look on reality. There would be no need of filming if what has been observed can be expressed another way”, no entanto esta própria experiência a criar um documentário fez-me ver que a imagem (cuja descrição escrita é insuficiente para a transmitir) não é a única justificação para recorrer ao uso do filme enquanto produto de investigação e que a informação verbal que Colette Piault diz ter que ser limitada pode, em vez disso, ser trabalhada e ganhar um lugar justificado e imprescindível num filme. Como MacDougall explica, “visual anthropology can never be either a copy of written anthropology or a substitute for it” (2006, 225), sendo, portanto, necessário projetar objetivos e desenvolver métodos diferentes dos usados no uso clássico e perspetivar que, voltando a citar MacDougall, “visual anthropology may offer different ways of understanding, but also different things to understand” (*ibid.*, 220). Abre-se, então, uma janela para novos temas antropológicos. O filme apresenta-se enquanto método de obtenção de informação para investigação e, consequentemente, enquanto forma de gerar novas formas de conhecimento: “Learning and understanding occur through a plurality of channels, and film bears some similarity to ‘hands on’ learning techniques. (...) we have a plurality of modes of reaching conceptual understanding, and film has a particular value in this.” (Loizos 1992, 64).

O uso da imagem em movimento como meio de conduzir a própria investigação e de a apresentar como resultado veio permitir explorar níveis que por escrito ou por imagens estáticas, exclusivamente, seria impossível. A antropologia visual pode ser separada em duas áreas de aplicação. Por um lado tem a função de estudar formas culturais visíveis (sendo uma extensão da antropologia tradicional para novas áreas de interesse); por outro, faz uso dos meios visuais para descrever e analisar cultura e é esta segunda atividade da antropologia visual que marca uma viragem radical nos modos discursivos tradicionalmente desempenhados pela antropologia (*ibid.*, 220) – “although visual anthropology in the past has tried to accommodate itself to the concerns of

anthropological writing – and the topics this writing has addressed – it is likely that it will increasingly be shaped by studying other aspects of social reality, including topics that have often previously gone unexplored” (*ibid.*, 268), tais como o estudo dos discursos. É certo que existem elementos visuais muito fortes cuja descrição escrita ou falada é insuficiente ou até mesmo impossível, como são exemplo os movimentos corporais (danças, rituais de transe, etc.), as expressões faciais, as cores, as roupas, as decorações, etc. e que a câmara de filmar, ou de fotografar, tem a capacidade de limitar a nossa imaginação e, portanto, de tornar o visual mais concreto, porém, através de um filme conseguimos transparecer outras dimensões que serão explicadas no próximo capítulo.

Acima de tudo, o filme etnográfico existe em função do estudo do Homem e como tal tem que nos dar algo sobre o seu primeiro e principal foco: as pessoas. Se for usado como suporte da investigação antropológica, o filme é visto como um arquivo, como um documento complementar ao estudo, porém, para ser usado como produto cinematográfico, o filme tem que funcionar por si mesmo, tem que nos fazer perceber as pessoas. Não basta mostrar as paisagens, as comidas ou as danças, é preciso compreender algo sobre aqueles indivíduos, é preciso ouvir o que têm para dizer, ver o que têm para mostrar. O desafio é conseguir transmitir toda a informação no produto cinematográfico, tornando-o um objeto de interesse geral que possa ser difundido e mostrado a um público variado e não apenas a estudiosos e investigadores da área. É nesta possibilidade do retorno que reside uma das primeiras vantagens de ter um filme como produto (MacDougall 2006).

Convém estar atento às exigências do espectador e perceber o que pode cativar ou não a sua atenção, jogar com os ambientes que a câmara pode produzir, criar uma narrativa desafiante, ter uma intenção com o que se vai mostrando, com as decisões de realização e de edição.

Mais importante do que saber enquadrar ou fazer um movimento de câmara, é saber dar voz às pessoas e é isso que faz de um filme uma obra etnográfica. Podendo ter uma veia mais ou menos artística, o filme etnográfico existe graças ao seu conteúdo sobre as pessoas e a sua relevância para as pessoas.

A presença inevitável da voz do autor nos filmes etnográficos desde há muito que é questionada e continua a representar um motivo de crítica pela apropriação e condução do objeto de estudo a favor do projeto cinematográfico. Na tentativa de

representar seres humanos da forma mais fiel e verdadeira o realizador debate-se com constantes dilemas éticos e morais. No texto *Whose Story Is It?* (1991), David MacDougall, lembra-nos que um filme é um objeto e que por isso está suscetível às diferentes interpretações que podem fazer dele e às múltiplas identidades que pode ganhar, consoante a percepção de cada um. Por fazer uma ponte entre realidades distintas, a antropologia pode ver-se sujeita a um paradoxo de significados mas a sua missão é fazer uma tradução das culturas para os contextos com referentes diferentes, atenuando o “coefficiente of weirdness” empregue por Malinowski (*ibid.* 28) e promovendo a abertura das percepções. Pelo menos, a criação de um filme deverá fornecer ao espectador as condições necessárias para que este perceba as dinâmicas do objeto filmado e que possa tecer os seus próprios entendimentos. Durante essa criação existe um dilema ético com o qual o realizador tem que se debater no processo de definição de uma estratégia: até que ponto a ética partirá da inércia do realizador, devendo ele esperar passivamente pela condução das personagens? Deverá, em vez dessa postura, tomar um papel ativo e provocador de ação? MacDougall repara que é raro o livro ou o filme que termina tal qual o autor previamente projetou, o tema tratado tende a abrir novos caminhos, moldando frequentemente o projeto. Rouch espera que as personagens o guiem: “Filmmaking for me is to write with one’s eyes, one’s ears, with one’s body” (Rouch *cit.* por MacDougall 2006, 251). Seguindo-se pela ação de quem está a ser filmado, o realizador com liberdade para estar em qualquer lado, a qualquer momento, filma em harmonia com os movimentos do próprio tema (MacDougall 2006, 27). Porém, uma vez a existência de um guião, de uma estratégia previamente definida, e a própria existência de um mediador torna inevitável a construção com e de ambos os corpos (o do realizador e o da personagem).

O nível de interesse dos protagonistas no filme dita a sua envolvimento na realização do mesmo, sendo mais ou menos proativos, dando mais ou menos ideias sobre o que gravar. São eles que nos dizem até onde podemos ir, como no início deste projeto, em que me privaram, primeiramente, de gravar no interior do templo. O tema já me estava a guiar, já me estava a enviar para outros caminhos.

Posto isto, como seria se a câmara fosse o método de investigação por si mesmo? Se em vez da caneta se usasse a câmara de filmar e na vez do papel, contássemos a investigação num filme? Que vantagens e desvantagens traria? Porque haveríamos de o fazer?



## *Capítulo 2*

### *Metodologia e trabalho de campo*

#### *2.1 / Percurso etnográfico: metodologia de trabalho de campo*

O presente trabalho de projeto resulta de uma investigação que decorreu durante cerca de seis meses, desde Novembro de 2014 a Maio de 2015. Este período estende-se se tivermos em conta uma anterior estadia na Índia, de julho a novembro, que me permitiu dar conta da realidade indiana e compreender a relação que os meus interlocutores em Portugal têm com o país de origem. O período na Índia ajudou-me a desmistificar o olhar sobre a cultura indiana, deixou de ser um olhar fascinado sobre o outro, para compreender as coisas com naturalidade, o que, no regresso imediato, não foi assim tão útil, uma vez que senti dificuldade em perceber os aspetos de interesse, de estudo e para um filme. Foi por isso, importante, encontrar um meio-termo entre a proximidade ao tema e o afastamento que a investigação exige.

De regresso a Portugal, tornou-se imperativo iniciar a minha aproximação à comunidade que propus estudar, a comunidade hindu de Lisboa, mas por onde começar? Onde fazer, então, a minha pesquisa? Como procurar? Onde encontrar? Onde se situam as pessoas? São diferentes uns dos outros? Constituem uma comunidade? Delineada pelo quê?

Se tivesse cingido a minha investigação a um local específico, decerto que a pesquisa teria sido mais simples, uma vez que teria concentrados na mesma área os informantes, os rituais religiosos e culturais, e que conseguiria encontrar constantes e estruturar a organização do grupo, olhando-o de frente. Dada a fixação dispersa da comunidade hindu pela Área Metropolitana de Lisboa e a sua divisão por diferentes locais de culto foi necessário segmentar a procura e perceber os limites. Neste caso, podemos encontrar uma ideia de comunidade, com todas as diferenças nela contida, espalhado por diferentes áreas geográficas, pertencentes a uma maior: Lisboa. Por sua vez, não é literal que o local onde os templos se situam coincida com o local de residência dos devotos e essa falta de “localidade” torna impossível concentrarmo-nos num espaço geográfico.

Posto isto, uma vez que a antropologia estuda a vida, o melhor método de investigação é vivendo. Assim sendo, deixei-me levar pelas informações que me iam dando, pelas conversas que as pessoas que fui encontrando tinham comigo e, dessa forma, descobrindo.

O primeiro passo foi visitar os dois templos hindus que existem na cidade: o Templo Radha Krishna, no Lumiar, onde está sediada a Comunidade Hindu de Portugal; e o BAPS Shri Swaminarayan Mandir, no Areeiro.

Cerca de uma semana depois de ter regressado da Índia, dirigi-me ao Templo Radha Krishna, situado na Alameda Mahatma Gandhi, no Lumiar, Lisboa, a horas para a primeira oração do dia que tem início às 8h30. Descalcei-me, como bem tinha aprendido na Índia e sentei-me, pelos vistos no último lugar onde me devia ter sentado: para além de estar no lado da divisão destinada aos homens, sentei-me nas cadeiras, destinadas aos mais velhos. Primeira admiração e sinal de que estava a lidar com uma cultura bem diferente da de onde tinha estado nos últimos quatro meses. Para além de toda a organização, agora tinha um templo com cadeiras, com câmaras de vigilância e avisos de que não é permitido filmar ou tirar fotografias.

Esperei até às 9h30, altura em que o sacerdote já se encontrava a arrumar os vários altares. Mostrou-se simpático mas nem tentou comunicar da forma que podia (em inglês) comigo, pediu a duas devotas que fizessem a tradução do que eu queria para hindi e depressa me encaminhou para a secretaria, para falar com a responsável das visitas guiadas, Sona. Esperei mais um pouco e uma das senhoras que me tinha ajudado com a tradução veio ter comigo numa postura de curiosidade que me fez lembrar os indianos com quem tinha lidado na Índia. Depois de ter feito as suas perguntas, fiz eu as minhas e fiquei a saber que, para além de ser uma recém-chegada a Portugal (chegou há dois anos), em vez de vir do Gujarate, vinha de Delhi. Deparava-me agora com uma nova geração de imigrantes indianos (que mais tarde a Sona veio a confirmar), que já nada têm a ver com a descolonização portuguesa de Moçambique.

Ao ir de encontro com a Sona percebi que esta ia guiar uma turma de alunos de enfermagem e juntei-me. Foi contada, de forma breve, a história da comunidade hindu, da cultura que lhe está associada, sempre em comparação com o que se passa na Índia, e em que consistem as crenças religiosas. No dia a seguir voltei, uma vez que estava marcada uma visita guiada para outras estudantes de licenciatura interessadas nos rituais de casamento hindu. Em ambas as ocasiões houve espaço para colocar todas as questões

que quis mas a resposta foi sempre dada de forma pouco convincente e tudo antecedido com um aviso, a medo, de que a conversa estava a ser gravada pelas câmaras e acompanhada via *online* pelos superiores. Ouvi o que a guia voluntária Sona tinha exemplarmente decorado mas estive especialmente atenta ao que me foi revelando da sua vida. Deu a entender que uma grande mudança já se tinha dado, que já nada era como antes, que “hoje em dia, cada um casa-se com quem quer, há muita liberdade! Mesmo na Índia já não há casamentos arranjados. Os pais já não interferem com o casamento dos filhos”, ressaltando que “Deus é só um e que somos todos iguais”. Acerca da vida das jovens raparigas comentou que “mesmo na Índia as raparigas não têm tempo livre! Estão sempre em atividades! Saem das universidades e à tarde têm aulas de dança, ou de pintura, tatuagem de *mhendi*, de estética...” Estranhei este relato. Se não estivesse estado na Índia, teria ficado com uma opinião bastante diferente da que ganhei por experiência própria. Nalguns casos será assim mas não será, de todo, em grande parte do país. Segundo a minha investigação de campo na Índia por vivência diária com famílias indianas em várias regiões do país, os jovens estudantes têm muito tempo livre e, em especial, as raparigas passam muito tempo em casa com a exclusiva ocupação de estudar. As respostas que dava a perguntas como “Existem casos de casamentos entre membros pertencentes à comunidade hindu com não-pertencentes?” ou “Como é que esta união matrimonial é vista pela comunidade?” ou, ainda, questões relacionadas com as castas, foram sempre rápidas e mostraram que a religião e a comunidade não constituem nenhum obstáculo à união entre culturas diferentes, que tudo se passa com naturalidade e que se vive num mundo moderno que acompanha a abertura do mundo ocidental. Para Sona a divisão entre castas está dissolvida, até na Índia diz ser uma realidade que pertence ao “antigamente”. Tentei saber, então, qual a sua relação com a Índia... Aos seis anos saiu do continente africano e experimentou a Índia, o regresso a África foi rápido mas aos nove anos voltou para Mumbai, onde brincou e estudou durante cerca de seis anos. O resto da sua vida foi passado em Moçambique e, posteriormente, entre Espanha e Portugal. Agora, já com duas filhas, a pouca relação que mantém com a Índia é para encomendar roupas e outros acessórios indianos a quem atravessa metade do globo até esse grande país. Isto explica o desfasamento com a realidade indiana e mostra que o que sabe é o que lhe chega, sempre com mais de oito mil quilómetros de interferência.

Fiquei, ainda, a saber que a Sona tem duas cunhadas que não pertencem à comunidade: uma Muçulmana, que decidiu casar-se de acordo com os rituais do casamento hindu; e uma portuguesa. Com o avançar da conversa percebi que estas agregações culturais não eram assim tão bem-vistas como podia parecer antes. Depois da opinião citada a cima, Sona estabeleceu uma negação, dizendo “Mas não se adaptam”, referindo-se ao elemento exterior casado com um membro da comunidade hindu. No fim, deu o exemplo de uma das cunhadas que deixava o trabalho todo para os outros, que ela é que acabava por cuidar dos sobrinhos, que estava sempre pronta para ir de férias mas que nunca participava nas celebrações nem ia às reuniões familiares. É claro que isto pode representar uma discordância familiar como tantas outras que qualquer família pode ter mas, claramente, que Sona associa ao facto da mulher do seu irmão não ser parte da comunidade hindu.

Assisti a uma contrariedade nos dois níveis do discurso de Sona. Por um lado tinha o discurso decorado, o ensaiado para um público, a imagem ambicionada pela comunidade, por outro, o discurso que foi de acordo com os seus sentimentos e transpareceu as suas emoções e opiniões.

Outro aspeto que não esperava foi o controlo que senti. Por um lado dizem que os Deuses são de todos, que temos todos o mesmo Deus e que o templo está aberto ao público, por outro dizem que é necessário pedir autorização escrita para dar conhecimento aos superiores e só aí se pode assistir às orações diárias. Isto a juntar aos constantes avisos de que estamos a ser filmados e vistos em direto, etc. Porquê tanta desconfiança? Estão a proteger a comunidade dos olhares alheios?

Num segundo momento, dirigi-me ao templo BAPS Shri Swaminarayan Mandir, inaugurado no final de Setembro de 2014, com morada na Avenida Almirante Gago Coutinho. O meu objetivo era colocar algumas questões ao *pujari* (homem encarregue de dar as bênçãos e guiar os rituais religiosos) mas depressa me disseram que a comunicação seria difícil. Entretanto, fui falando com dois irmãos responsáveis pelo funcionamento da instituição que se mostraram pouco disponíveis para grandes conversas. Disseram-me, em poucas palavras, que o casamento entre pessoas de outras crenças religiosas é comum, num tom de quem está a querer vender uma resposta rápida e a fugir do assunto, e depressa me encaminharam para a embaixada da Índia. Um dos irmãos lá falou, entusiasticamente, sobre esta variante do hinduísmo e acabou por me convidar a juntar-me à celebração de aniversário do quinto sucessor espiritual de

Bhagwan Swaminarayan e presidente da instituição, Pramukh Swami Maharaj, que teria lugar no final do mês no templo BAPS.

Ao sair do templo o segurança mostrou-se interessado em dar a sua palavra. Uma pessoa simples e sincera, alegre e sem medo de falar. Confessou-me que talvez nem haja cerca de cinquenta casos de casamentos interculturais/inter-religiosos dentro da comunidade (constituída por cerca de nove mil seguidores do hinduísmo) e que 100% dos pais não gosta que assim seja. Acrescenta ainda, com o seu ar convicto, “Mas não dura muito!”, culpando as grandes diferenças culturais. Finalmente, com a simples opinião honesta de um membro da comunidade, o véu foi levantado: mais uma vez, não é uma situação assim tão simples e fácil de lidar como querem dar a parecer.

Depois da minha primeira dificuldade de encontrar informantes-chave, descobri outra dificuldade: em vez de antropóloga, estava a ser detetive. Demorou mas percebi que tinha que parar de querer desvendar os discursos das pessoas. Em vez disso, talvez devesse fazer um trabalho acerca desse discurso e dos seus vários níveis, aceitando o que as pessoas escolheram dizer-me. Depois de ter assumido esta posição, também a minha atitude perante os informantes se tornou mais honesta.

Com tentativas falhadas de entrar em contacto com o sacerdote do templo por inviabilidade linguística e com outros hindus que frequentam o templo parti para a zona onde pensei que fosse fácil cruzar contacto com alguém que preenchesse as características que eu ambicionava: Martim Moniz. As minhas expectativas estavam muito longe da verdade, uma vez que o que verifiquei foi um número reduzido de estabelecimentos comerciais geridos por indivíduos com as características que procurava. Em vez de encontrar indianos e, mais especificamente, indianos integrantes da diáspora que me propus a estudar, deparei-me com muitos paquistaneses e nepaleses, com quem também acabei por conversar. Confirmou-se o que já tinha lido num *working paper* de Rita D’Ávila Cachado (2012) sobre os locais de comércio geridos por famílias de origem indiana, abertos a partir do início dos anos 80, como o Martim Moniz, a Rua da Palma e a Avenida Almirante Reis, terem sido substituídos por lojas chinesas, a partir do início do novo século, e por lojas com empregados de origem sul-asiática com uma história de migração distinta da minha amostra.

Mesmo assim, foi numa das minhas idas à zona do Martim Moniz, que consegui o contacto do Sr. Kirit, que me veio a ser fulcral nesta pesquisa.

A procura de informantes tornou-se parte do meu dia-a-dia, através de conversas com as mais diferentes pessoas procurei contactos de alguém que se dispusesse a abrir-se comigo e para o meu filme. Consegui informantes mais jovens e apercebi-me com as conversas que tinha tido até então que me estavam sempre a direccionar para os seguidores do Swaminarayan. Por sorte, a minha primeira ida ao templo BAPS resultou num convite para uma celebração onde pude trocar contactos que me vieram a ser úteis nessa altura.

Apresentando sempre o meu interesse na comunidade e o meu propósito, dei, desde início, a saber o meu intuito de fazer registos visuais e de gravar entrevistas. Como foi anteriormente explicado, não foi fácil obter permissão para gravar no interior dos templos (especialmente, no Templo Radha Krishna) mas a persistência, aliada à paciência de lhes conferir o espaço e tempo necessário, resultou na possibilidade de captar as reuniões religiosas. Embora tivesse permissão para filmar, senti-me um pouco retraída, como se estivesse à espera do sinal verde para cada passo que quisesse dar. Talvez porque se fosse eu no lugar deles também estranharia estar a ser filmada num ambiente no qual “estranhos” não entram ou porque eu própria estaria com medo de poder vir a usar as suas imagens incorretamente. O meu maior receio foi o da retribuição, que pudesse, em qualquer momento, ter feito uma má-interpretação dos discursos ou produzido um resultado final que não agradasse os intervenientes. No entanto, a câmara esteve sempre assumida e presente para que todos pudessem perceber o que estava a ser filmado.

\* \* \*

Fazer uma investigação em antropologia é entrar na vida de estranhos e tentar perceber-lhes o íntimo e é aqui que as dificuldades começam. Conseguir alguém que quisesse fazer parte do documentário, dar a cara por assuntos tabu, ou que simplesmente quisesse responder às minhas perguntas mesmo sem câmara não foi imediato. Para além de se estarem a expor, estavam a expor um mundo que aos olhos dos “outros” poderia parecer estranho mas que não passa de um espelho da sociedade no geral (como veremos na Análise de Resultados do presente trabalho). A realização das entrevistas foi combinada com antecedência, acordando-se previamente a autorização das respetivas filmagens. Houve, ainda, precauções prévias especiais a ter em conta: com o fim de evitar que os entrevistados se sentissem atacados por mim ou que sentissem que estava a discriminar ou a categorizá-los, evitei o uso do termo “casamento arranjado”,

esperando que fossem os próprios a utilizar a expressão. Senti que, especialmente com os informantes mais velhos, tinha que ter um cuidado especial com as perguntas que fazia, evitando abordar diretamente alguns temas mais sensíveis. Em vez disso, tentei ir contornando até as personagens me darem algo, dei-lhes espaço para contarem as suas histórias.

Perante a informação que tinha recolhido até à data comecei a sentir falta do testemunho de uma mãe. Uma vez que tinha estabelecido contacto com a professora Inês Lourenço desde o momento em que entreguei a minha proposta de trabalho de projeto, optei por lhe perguntar se me podia ceder algum contacto que respondesse à necessidade da investigação e do filme na altura. A professora, com uma extensa investigação acerca da comunidade hindu e que já me tinha aconselhado leituras numa fase mais embrionária do projeto, prontamente me pôs em contacto com uma informante com longa experiência nesta vida de estudos académicos. De nome Bina, tem sido um elemento importante nas diversas investigações acerca do hinduísmo, tendo sido já informante não só da Inês Lourenço, como da professora Rita D'Ávila Cachado, entre outros investigadores. Embora se estivesse a estreiar na produção de um filme, o à vontade de Bina em contar a sua história e em lidar com as minhas perguntas não disfarçou a sua experiência enquanto informante e esclareceu-me uma série de dúvidas que ainda pairavam.

O facto de ser uma rapariga pode ter facilitado a minha introdução no meio e, em especial, a possibilidade de conversar em privado com as mulheres e raparigas e de entrar nas suas casas. Penso que a minha idade também contribuiu para que os informantes se sentissem mais à vontade e se instalasse uma relação de confiança mais rapidamente.

## ***2.2 / Captação de imagem***

Uma vez que a minha primeira área de formação não foi em antropologia, senti algumas inseguranças relativas ao significado de uma investigação na área e à execução do trabalho etnográfico. No entanto, mesmo tendo como base estudos na área do audiovisual, confrontei-me com dificuldades técnicas durante a criação do produto

audiovisual. Estava entregue a mim mesma para escolher o plano, carregar e manusear a câmara, colocar ou não o tripé, verificar se não ficava sem bateria ou sem memória no cartão da câmara, estar atenta ao som e, em simultâneo, reparar no que estava à minha volta e conseguir manter uma conversa com o entrevistado. Conseguir concentrar-me nas perguntas que queria fazer e no que me respondiam de modo a conseguir perceber por onde podia puxar e, em simultâneo, prestar atenção a todas as condicionantes técnicas foi um desafio. Perante a necessidade de ter de me focar numa das áreas optei por dar prioridade ao conteúdo, ao diálogo com os meus informantes. Embora estes senãos relativos à prática individual de trabalho de campo e simultânea realização de um filme etnográfico por parte de uma antropóloga e realizadora inexperiente, houve a possibilidade de criar um ambiente mais intimista. Por ser apenas uma pessoa a entrar nos espaços sociais e privados dos meus informantes, penso que se tenha instalado uma relação de intimidade maior, comparando com a hipótese de ser acompanhada por um colega que me ajudasse na parte técnica. Quando queremos entrar no íntimo de alguém é preciso ganharmos a confiança da pessoa em causa. Essa pessoa está a expor-se; está, assim como o realizador, a palpar terreno e a perceber até onde quer aprofundar a entrevista. Desta forma, quando confrontado com uma situação de um (o entrevistado) para dois (caso houvesse uma equipa, constituída, no mínimo, por duas pessoas) é inevitável sentir que se trata de uma experiência mais formal, provocando uma reação mais reservada e menos confidencial. A informalidade da câmara enquanto extensão do corpo (MacDougall 2006) pode funcionar como *ice-breaker* e ajudar a conquistar a confiança do informante. Por outro lado, o próprio à vontade do realizador para interpretar a identidade que quer e conduzir a relação da forma que considera mais apropriada também é uma mais-valia da realização unipessoal; assim, como é ele quem tem a sensibilidade para perceber quando pode ligar a câmara: “the ethnologist alone, in my mind, is the one who knows when, where, and how to film” (Rouch 1995, 87).

Ao fazermos um documentário, estamos a construir um filme em tempo real. Não comandamos as personagens, eles é que nos apresentam o que podemos registar e nesse cenário da vida real somos obrigados a fazer escolhas constantes, a tomar opções ali, naquele momento, numa situação que não se vai repetir, uma frase que não se vai voltar a dizer. Esta imprevisibilidade e volatilidade dos acontecimentos acrescentaram a todas estas condicionantes a pressa de começar a gravar, evitando com que as pessoas perdessem a paciência ou que eu perdesse o momento.



A antropologia pode ser separada em duas áreas de aplicação. Por um lado tem a função de estudar formas culturais visíveis (sendo uma extensão da antropologia tradicional para novas áreas de interesse); por outro, faz uso dos meios visuais para descrever e analisar cultura e é esta segunda atividade da antropologia visual que marca uma viragem radical nos modos discursivos tradicionalmente desempenhados pela antropologia (MacDougall 2006, 220) – “although visual anthropology in the past has tried to accommodate itself to the concerns of anthropological writing – and the topics this writing has addressed – it is likely that it will increasingly be shaped by studying other aspects of social reality, including topics that have often previously gone unexplored” (*ibid.*, 268), tais como o estudo dos discursos.

A captação das entrevistas permitiu registar a ambiguidade do discurso: o que diz e contradiz, as pausas e entoações, as incertezas ou a assertividade nas respostas. Para além do som, conseguimos ver. Já dizia a sabedoria popular que “uma imagem vale mais do que mil palavras” e, de facto, a possibilidade de olhar para a pessoa que nos está a informar dá ao conteúdo toda uma nova dimensão. Em *Age, Narrative and Migration* (2002), Katy Gardner transcreve várias partes das entrevistas que realizou a diversos homens e mulheres mais velhos residentes em Londres mas originários do Bangladesh a propósito de um estudo sobre os seus discursos. Na mesma obra reconhece a importância dos momentos não verbalizados (tão difíceis de pôr no papel) e das pistas que o discurso vai deixando: “We also have much to learn from what people do not say; from their silences, omissions and contradictions” (Gardner 2002, 41). A hipótese de ver a pessoa, de perceber a geração a que pertence sem uma apresentação, de reparar nas expressões faciais que usa quando nos dá a conhecer o seu mundo, na sua postura, permite dar a conhecer os interlocutores de forma mais fiel e fazer chegar a sua mensagem com mais transparência. Por vezes, um olhar ou um suspiro podem mudar o sentido de uma frase e estas pistas escapar-nos-iam se nos regêssemos apenas às palavras escritas – “the visible is equally a pathway to the nonvisible, and to the larger domain of the feelings, the intellect, and the remaining senses (...) What visual anthropology allows us to do is to see how words fit into these events, along with the postures, gestures, tones of voice, facial expressions, and silences that accompany them” (MacDougall 2006, 269). Saliento, ainda, a dimensão de realidade que é dada ao espectador, de que se tratam de pessoas reais com histórias reais. É quase conferida a

sensação de que as personagens estão a ter uma conversa com o espectador. Senti que a câmara teve uma função quase de desabafo para alguns dos meus informantes. Não se limitaram a conversar com uma pessoa, sentiram que as suas palavras podiam ser ouvidas, que eles podiam ser vistos por outros e isso trouxe uma dinâmica muito mais real à investigação. Confere, a quem vê o filme, a sensação de que lhe estão a confidenciar algo. Muito pode ser dito num filme, num jogo de interpretação das palavras com o olhar, descobrimos pensamentos, tristezas, alegrias, certezas e incertezas, segredos, etc..

A utilidade do uso do filme não se resume à junção do discurso à linguagem corporal, permite, também, dar conta dos espaços e viajar entre épocas. Aos que nunca repararam no mundo em análise, é-lhes dada a oportunidade de conhecer uma parte dos espaços em que as personagens se movem – os diferentes templos (associados a estatutos sociais diferentes), a casa, o grupo de amigos – e dos rituais religiosos (objetos religiosos, rezas, movimentos, danças, música, instrumentos, etc.).

\* \* \*

Uma vez que previa usar imagens de arquivo, tinha como principal objetivo distanciá-las, ao máximo, das imagens captadas por mim para que o espectador percebesse imediatamente que se tratavam de tempos e fontes diferentes. Mesmo assim, as opções estéticas foram ditadas pelas circunstâncias. Nas entrevistas, com tempo, longe do caos, foi fundamental recorrer a planos fixos que me dessem liberdade para me concentrar, dentro do possível, no diálogo. Esta escolha de um ambiente de entrevista clássica não me agrada particularmente, uma vez que se instala imediatamente um sentido de responsabilidade, uma postura formal que, na minha opinião, é inibidora. Mesmo quando temos conversas na nossa vida íntima há uma grande diferença no à vontade comparando uma situação em que estamos estáticos a olhar para o nosso interlocutor com uma em que ambos caminham, por exemplo. No interior dos templos, onde era necessário rapidez de movimento para acompanhar o desenvolvimento e para poder circular, por vezes em áreas com muita concentração de pessoas, usei a câmara à mão, causando planos instáveis e que evidenciam em demasiado a presença de alguém por detrás da objetiva. Esta relação do corpo de quem filma com a câmara e com o que é filmado está sempre inscrita no produto cinematográfico, como MacDougall (2006, 26-28) observa, sendo impossível desassociar a performance do olhar (as opções do que se quer mostrar) da performance do corpo de quem controla a câmara: “They (the images)

are, in a sense, mirrors of our bodies, replicating the whole of the body's activity, with its physical movements, its shifting attention, and its conflicting impulses toward order and disorder. (...) Corporeal images are not just the images of other bodies; they are also images of the body behind the camera and its relations with the world" (MacDougall 2006, 3). Os pais do cinema antropológico, Flaherty e Vertov, contrariaram a divisão entre o espectador e o objeto fílmico, existente no momento da observação do filme que se assemelha ao olhar pela janela de uma realidade para a realidade de outrem. A presença dos realizadores é conferida através da movimentação da câmara, dando-lhe a ela própria dinâmica e conferindo sentido de exploração, ao invés da câmara estática usada até à altura. Arrasta-se o espectador para um mundo também ele social de relações entre pessoas, interações e de sequências de eventos, desafiando a sua imaginação e construção de significado (Rouch *cit.* por MacDougall 2006, 238-239), também através do que é perceptível dos mecanismos de conceção do filme (Vertov *cit.* por MacDougal 2006, 239). Esta interpretação passa por estar atento, por exemplo, à escolha dos planos e das suas escalas, capazes de indicar a relação, intelectual, física e emocional que o realizador criou com objeto filmado.

A evidência de um interlocutor parece-me útil e enriquecedora, uma vez que transparece a mesma reação que o espectador teria quando confrontado com aquele mundo de novidade e estímulos. Para onde olhar? Para as roupas? Para os movimentos das palmas? Para a forma como se tocam os instrumentos? O que ouvimos? Música? Orações? Olhamos para o fogo do *aarti* ou para o tocar do sino? Estamos à procura, na descoberta das coisas através do primeiro olhar.

Assumindo a presença do realizador através dos movimentos da câmara, também ele se torna parte integrante do filme. No meu caso, embora não aparecendo fisicamente, a minha voz não é omitida. As perguntas e algumas reações são deixadas por forma a perceber o tipo de relação estabelecida. A realizadora funciona como uma personagem à descoberta de algo, é quem possibilita a existência de uma conversa, quem encontra as outras personagens, quem permite entrar nos templos, na casa das pessoas e, conseqüentemente, naquela realidade. Neste caso concreto, em que o filme sobrevive do diálogo sobre um assunto relativamente íntimo e que exige alguma exploração de emoções e de opiniões é convinável a existência de um mediador que guie a conversa em direção ao que se pretende explorar.

É claro que a presença do material de captação provoca, imediatamente, uma mudança no decorrer natural dos acontecimentos e por isso mais vale assumi-la e não tentar esconder a sua existência, tornando tudo mais verdadeiro. Tudo o que é estranho causa desconforto, o próprio antropólogo (forasteiro de comunidades) é o primeiro dos elementos estranhados. É preciso conseguir a confiança das pessoas com quem queremos trabalhar, quer seja para nos sentirmos na possibilidade de levar o nosso diário de campo, o gravador de som, a câmara fotográfica ou a de filmar. É certo que só a presença de um elemento exterior vai influenciar o decorrer natural das coisas mas uma câmara de filmar, capaz de registar uma imagem e uma conversa para sempre e de a mostrar a qualquer pessoa, torna a responsabilidade mais acrescida. Este fator condicionou-me algumas filmagens: ou porque não estavam bem vestidos, ou porque não estavam a cozinhar da forma “correta”, ou porque a casa estava desarrumada, entre outros motivos. Também, o facto de ser revelador da identidade da pessoa fez com que não pudesse integrar no filme algumas histórias de outros entrevistados. Porém, o uso da câmara não é forçosamente inibidor, pode também, funcionar como incentivo, como um meio para difundir um assunto, de alcançar as massas, para dar um grito na sociedade, ou simplesmente apresentar-se como uma oportunidade de falar sobre temas que não são geralmente debatidos dentro do meio social dos informantes.

No meu ver, a própria reação à proposta de filmagem é, só por si, um indicador extremamente forte: a exigência de um espaço privado, longe dos olhares do marido, da sogra ou dos pais; o cuidado com o que é mostrado ao resto da comunidade (a forma correta de orar, de cozinhar, de organizar a casa ou os altares); o que é dito para a câmara e o que se escolhe não revelar. A sociedade indiana está extremamente ligada à imagem, à performance e ao registo das mesmas. Com uma grande proximidade ao cinema e habituados a assistir diariamente a programas de televisão [continuando a consumir canais indianos que, por sua vez, contribuem para ativação da cultura indiana, como Marie Gillespie (1995) percebe na sua análise dos *media* na diáspora religiosa do sul da Ásia, segundo a qual identifica ações religiosas espoletadas pela visualização de programas religiosos, e como Verstappen e Rutten nos mostram em *Global Indian Diasporas* (2007, 211-233) relativamente à presença do cinema de Bollywood na diáspora e à produção de filmes, exercentes de moral, direccionada aos migrantes], os indianos com quem me deparei mostraram sempre grande preocupação com a imagem que estavam a passar, mostrando que estavam bem cientes de que estavam a ser

gravados/imortalizados e passíveis de serem vistos, posteriormente, por qualquer pessoa. A preocupação com os olhares acusadores da própria comunidade era habitual mas o receio de serem vistos como estranhos pela sociedade “ocidental” estava também patente. É de notar as repercussões desta autorreflexividade nos discursos criados para o exterior, assumindo que o que nos chega é a vida pública com uma pitada de vida privada e que é em torno disso mesmo que temos que trabalhar. Esta hiperconsciência que o grupo de estudo escolhido tem da sua imagem apresentou-se, sem dúvida, como uma barreira à produção do filme dentro do seio da comunidade hindu.

Ainda, acerca da presença do realizador, sinto que a sua assunção tem o poder de tornar o filme mais real aos olhos daqueles que apenas lhe têm acesso enquanto produto final, isolado de todo o processo de construção. Recentemente, o Estado Islâmico do Iraque e da Síria divulgou um vídeo no qual exhibe, sem pudores, execuções altamente cruéis de prisioneiros. A notícia tornou-se viral e os vídeos que mostram, sem censura, os assassinatos brutais foram visualizados por milhares de pessoas. Acredito que o que aconteceu à minha volta não tenha sido exclusivo: um colega meu, boquiaberto mas a soltar uns risos de quem ainda não sabia se tinha acabado de ver algo real ou não, mostrou-me o vídeo. Planos exemplarmente bem conseguidos, em câmara lenta, com uma cor viva, parecia uma cena de um filme de ação. Assisti à morte de vários homens sem acreditar que se tratava de realidade e não de um momento ficcionado. Depois de ler a notícia convenci-me de que era verdade (embora ainda hoje esteja na dúvida). Seguiu-se outro colega. Embora a minha persistência a dizer que era verdade, continuava a olhar-me com ar desconfiado, como se lhe estivesse a pregar uma partida. Entretanto, outra colega viu o mesmo vídeo, perante o qual se ria e falava dos planos “todos bonitinhos”, segundo as suas palavras “se isto fosse verdade, acham que estava assim tão bonitinho?”, levando-me a concluir que o investimento da organização *jihadista* numa produção audiovisual digna de um prémio de melhor fotografia com o propósito de chocar o mundo não teve um impacto tão grande como teria caso tivessem usado a câmara do telemóvel. Antes de mais, peço desculpa por ter recorrido a um exemplo tão desumano mas penso que refletirá da melhor forma a necessidade do valor de realidade a que me referia. As escolhas estéticas e a opção de assumir ou não a presença do mediador influenciam, cada vez mais, o valor testemunhal da obra. Hoje em dia, com a facilidade de acesso aos materiais necessários para criar tecnicamente um bom produto audiovisual, os testemunhos, geralmente ligados a filmagens amadoras e

com fraca qualidade, passam facilmente a surgir com uma boa qualidade de imagem, correndo riscos de se confundirem com produções de ficção de grande investimento. Quanto mais limpa for a imagem e o conteúdo que nela se move, mais rapidamente poderá ser interpretado como algo previamente estudado e encenado. Nesse sentido, a espontaneidade da ação do realizador e o assumir da mesma ajudam a conferir a noção de veracidade do acontecimento. Chamo a atenção para o cuidado que deve ser tido na realização de um filme etnográfico: este, não deve ser confundido com arte, uma vez que se trata de um meio que serve a ciência (MacDougall 2006, 225).

A recorrência ao uso da câmara à mão, alude, ao mesmo tempo, à estética dos filmes familiares (de celebrações e casamentos) indianos que são gravados, quase sem exceção, com câmara à mão e que tendem a exagerar os movimentos e as variações de escala.

O facto de estar a lidar com uma comunidade fechada, com receio das câmaras, não me permitiu despender tempo suficiente “dentro” dela para que pudesse ir adaptando a técnica de filmar ao que queria captar. As oportunidades de gravar foram poucas e rápidas o que me condenou a primeiros olhares e a primeiras tentativas de captação que deveriam ser apenas testes experimentais. A dispersão dos locais onde podia encontrar os meus informantes e a minha limitada disponibilidade de tempo para cobrir todas as subcomunidades, foram fatores condicionadores de um investimento mais profundo de um dos espaços. No entanto, foi por opção que decidi não me focar apenas num local ou numa pessoa e dessa forma ter a possibilidade de fazer algo mais abrangente. Tive que usar o tempo para tentar chegar aos vários pontos da cidade e às várias pessoas que colaboraram com a investigação. De facto, ter um local fixo onde me pudesse dirigir sistematicamente e onde pudesse encontrar facilmente o grupo de estudo (e consequentemente defini-lo mais facilmente) e desempenhar aí o trabalho de campo, teria tornado a minha perceção sobre o grupo em estudo mais clara.

### ***2.3 / Imagens de arquivo***

Dado o teor temporal da presente investigação, foi essencial arranjar formas de injetar H(h)istória no projeto. Através dos discursos sobre o passado, das memórias e

das histórias ouvidas sobre os países de origem, da partilha de fotografias respeitantes a momentos familiares, celebrações ou viagens, das conversas sobre assuntos do agora, foi possível não só ter acesso às memórias e à história pessoal e individual dos informantes como também à História da diáspora. De uma forma pouco extensa e pouco exaustiva e na incapacidade de me deslocar espacialmente tentei ter em consideração a etnografia multi-situada de que nos fala George E. Marcus (1995) e que pressupõe o estudo dos percursos das coisas (objetos, pessoas, rituais, significados, etc.), tentando, pelo menos, estar mais atenta às trajetórias e interpretá-las por forma a estabelecer associações entre as várias escalas espaciais e momentos temporais. Como debateremos mais à frente com o conceito de improvisação, as coisas não começam nem terminam em si, não são as coisas mas sim aquilo em que se tornaram. Foi possível, através do uso de imagens de arquivo (fotografias e vídeos dos meus informantes) transportar o espectador para tempos e para países diferentes. Através das imagens captadas pelos próprios membros da comunidade hindu que contêm em si a expressão estética da mesma foi possível transmitir uma parte da cultura visual indiana.

No fim, todas as imagens, quer as de arquivo, quer as produzidas por mim, apresentam uma estética amadora. Porém, continua a ser perceptível a diferença entre os materiais, uma vez que são transparecidos os suportes dos arquivos (fotografia e filme gravados em película) e também a posição perante a comunidade de quem está do outro lado da câmara (os autores das imagens de arquivo entranham-se nas ocasiões registadas, eu mantive um olhar de fora, cauteloso).

As imagens de arquivo com movimento da comunidade hindu são referentes a dois casamentos: o de Bina, passado em Moçambique, em 1993, e o de uns noivos devotos a Baghwan Swaminarayan, que teve lugar em Portugal, em 2012. Todas as fotografias usadas são igualmente de arquivo, retiradas de álbuns de fotografias da minha informante Bina e do levantamento fotográfico que a professora Rita D'Ávila Cachado foi fazendo ao longo de 8 anos de investigação no bairro da Quinta da Vitória, na Portela, onde Bina sempre foi residente desde a sua vinda para Portugal.

"The photograph is a physical imprint of the world" (Vaughan 1992, 101) e é com essa qualidade de registar um momento e de o trazer para o presente, que nos serve de prova, que nos ilustra uma história. A fotografia é uma memória capaz de ser transmitida aos que nunca viveram o momento que representa. Através dos registos fotográficos usados no filme conseguimos ganhar uma noção da quantidade de pessoas

que habitava a Quinta da Vitória, vemos as casas nas quais viviam, a sua destruição e conseguimos criar uma analogia, por mais básica que seja, entre tempos. A informação que as fotografias nos conseguem dar transcende a capacidade que as palavras em forma de texto teriam: "Photography is an abstracting process of observation but very different from the fieldworker's inscribed notebook where information is preserved in literate code. Photography also gathers selective information, but the information is specific, with qualifying and contextual relationships that are usually missing from codified written notes. Photographs are precise records of material reality." (Collier e Collier 1986, 10). No entanto, "the photograph - once we are sure that it is a photograph - cannot lie. But it can be wrongly labelled" (Vaughan 1992, 101), e por isso é necessário criar condições necessárias no filme para que as fotografias, contextualizadas através de uma sequência específica de imagens, reforçadas com sonoplastia e acompanhadas de uma narrativa e de uma ou outra legenda, sejam compreendidas da forma pretendida. A fotografia que na altura foi capturada com um intuito, ganha no filme uma nova forma, sempre reportando para a realidade material nela imortalizada.

A recuperação do vídeo de casamento de Bina (figura-chave para o desenvolvimento das investigações sobre o hinduísmo em Portugal, tendo vindo a dar um grande contributo à antropologia ao longo dos anos por ser informante em várias investigações) através da digitalização do mesmo revelou-se, só por si, um resgate histórico de relevância para o estudo da comunidade hindu de Portugal, uma vez que o casamento de Bina concentra em si uma carga e potencial investigacional gigante. É um símbolo da diáspora hindu. No documentário, a inserção do vídeo de casamento de Bina não é suficiente para explicar o seu simbolismo relativo ao tema abordado mas através da colocação das imagens em momentos-chave do discurso da informante é criada uma relação que promove a reflexão acerca do que é dito e o que é praticado. A poucos segundos do final do documentário, Bina conta-nos os seus sonhos para a sua filha, o casamento ideal que lhe deseja: com um rapaz que tenha a mesma cultura que ela. Enquanto isso e enquanto nos fala dos convites de casamento que a filha já recebeu, são sobrepostas imagens do casamento de Bina na qual a minha informante surge a chorar porque o momento da despedida chegou. Cabe ao espectador fazer a sua leitura mas vale a pena atender ao poder da imagem aliada ao som, ao poder da evocação das memórias, tão claras porque foram registadas em imagem.



Num momento do filme, a informante mais nova, Jeenal, diz que a visualização sistemática de casamentos os leva à continuação do matrimônio e por isso, apresentar momentos-chave de um casamento torna-se essencial para descobrir o que há de tão forte visualmente que os leva à repetição. Usaram-se imagens de casamentos com duas décadas de distância entre eles o que permite identificar semelhanças e diferenças nos rituais, na postura das pessoas em cada um deles, na relevância do acontecimento, na maior ou menor proximidade a uma conduta mais ou menos ocidental, etc.

## 2.4 / Edição

“...the ‘cine-eye’ is just this: I EDIT when I choose my subject [from among the thousands of possible subjects]. I EDIT when I observe [film] my subject [to find the best choice from among a thousand possible observations...]” (Vertov 1923 *cit.* por Rouch 1995, 90)

Depois de uma grande parte do trabalho de campo feito e da recolha de imagens e de entrevistas, avancei para a pós-produção. No entanto, é difícil dividir o processo de execução de um filme em dois momentos diferentes e isolá-los, uma vez que, ao projetarmos a nossa ideia de filme já estamos a criar uma sequência de cenas, assim como, à medida que vamos filmando somos deparados com uma série de escolhas (como vimos no subcapítulo “2.2 | Captação de Imagem”) que vão resultar na construção final do produto visual. Por sua vez, através da pós-produção podem ser reveladas carências de conteúdo discursivo ou de imagens a serem preenchidas por outro momento de produção.

A edição do material captado acaba por ser um momento do processo tão, ou mais, complexo quanto o momento de captação e de descoberta dos objetos a filmar. É um momento de diálogo entre o conhecimento adquirido e o realizador. Gosto de pensar que o conteúdo captado, embora tenha sido resultado de um projeto prévio (embora o material seja dado pelos informantes, é a meu pedido que o fazem, logo, é o realizador quem direciona, em primeira instância, os discursos), é o que diz ao realizador o caminho a seguir. As personagens ditam uma ordenação narrativa que cabe ao realizador desvendar e montar. São dadas pistas para encontrar o assunto, o tom do

filme, a linha unificadora. No entanto, há que lembrar que a antropologia, para além de estudar os humanos, é também praticada por eles e que a sua transmissão, quer seja feita por escrito, por imagens ou por som, vai conter sempre a criatividade de quem escolhe as palavras ou as imagens. A mesma realidade pode ser mostrada de diferentes formas uma vez que cada um encontra as suas soluções, baseadas em leituras, em filmes que viu, nas suas próprias visões do mundo e expectativas. Por isso, haverá sempre uma certa subjetividade associada. O realizador não é uma máquina de raio-x que nos mostra o interior objetivo e concreto do corpo humano, é um ser criativo e que depende do que os outros permitem mostrar. Cabe ao realizador/antropólogo arranjar estratégias para chegar mais perto do que ambiciona (uma representação fiel de uma realidade, embora cada realidade seja sempre interpretada de forma diferente pelos atores sociais que nela se deslocam), encontrar um estilo apropriado à situação e nunca esquecer o seu primeiro objetivo: ensinar algo sobre um grupo de pessoas.

A construção, fruto de um processo criativo de encontro de uma lógica, é arriscada, uma vez que são as questões éticas em que o investigador se vê envolvido que estão a ser postas à prova. Romper o superficial sem explorar a intimidade que apenas aos interlocutores pertence, desvendar até ao ponto certo, criar personagens interessantes e dar-lhes personalidade sem que nenhuma seja a má da fita ou sem que a vida real de alguma seja posta em causa.

No fim, mais do que uma investigação antropológica, não nos podemos esquecer que é um filme e que por isso irá sofrer dos preconceitos e das mais variadas interpretações a que um filme está sujeito: “Films are objects, and like many objects may have multiple identities” (MacDougall 1991, 28). O que para uns pode ser entendido de uma forma, para outros pode ganhar contornos completamente diferentes, tudo depende dos referentes que cada espectador em si porta e do entendimento que faz do vê e do que ouve. Involuntariamente, são procuradas as personagens boas e más, as personagens com quem nos identificamos ou simpatizamos e as que quase odiamos. Este dilema fez-me focar algum tempo de edição a evitar que isso acontecesse, na procura de um equilíbrio entre os discursos, num jogo de dar e de tirar. Tendencialmente, é criada uma proximidade entre o espectador e os atores que se deslocam na obra cinematográfica. Quem vê o filme encontra pontos de semelhança dentro dele e procura formas de se rever na obra: “all films are designed to generate a continuous interplay of stimulus and bodily response between screen and spectator”

(MacDougall 2006). Nesse sentido, a ponte com a realidade, estranha ao espectador, é automaticamente construída.

Embora, considere que o filme aproxima o espectador à realidade representada, no processo dessa mediação há sempre uma filtragem e o que me chegou nunca será o que chegará aos que visualizarão o filme. Entre o início (o que o informante diz para a câmara) e o fim (as interpretações do espectador, constituído, também, pelos próprios informantes), existe o mediador (o antropólogo, investigador, realizador e editor do filme que vai dar uma ordem às informações base, que vai criar algo por cima de discursos e imagens dos primeiros) e todos estes elementos influenciam o entendimento (MacDougall 2006): “a gap remains between the voice of a social actor recruited to the film and the voice of the film” (Nichols 1983 *cit.* por MacDougall 1992, 29-30). Segundo a visão do autor, um filme tem o poder de domesticar e de organizar as visões sobre o mundo. Sendo assim, ao construirmos um produto cinematográfico estamos, automaticamente, a tomar uma posição, mesmo que derive de uma escolha inconsciente, e a transmiti-la ao espectador, influenciando a sua conceção do real. A tentativa de mostrar o todo será sempre insuficiente.

O momento da edição das imagens numa *timeline* é um dos momentos em que o realizador escolhe o que mostrar. Não no sentido de esconder uma verdade mas no de dosear o conteúdo. Olhando em particular para o filme que acompanha a presente dissertação, existem uma série de momentos importantes e relevantes para o tema que acabaram por não constar no produto final pois é preciso conduzir o filme para um ponto e tentar concentrá-lo num tema, evitando colocar cenas que dispersem o raciocínio do foco central. Considerei algumas passagens extremamente relevantes mas que foram ditas de forma demasiado confusa para se perceber no filme ou para ganharem sentido dentro dele, como por exemplo, a história de casamento dos pais de Bina que aconteceu contra a vontade dos seus avós por se tratar de um casamento entre castas diferentes e do seu próprio casamento que também foi com uma casta diferente da sua. Para mim, faria todo o sentido introduzir estas duas histórias no filme para contrastar com o desejo de Bina de conseguir casar a sua filha de acordo com os princípios de um casamento tradicional e socialmente/religiosamente correto. Por outro lado, o casamento de Bina podia ter sido mais explorado, uma vez que pertence à casta Brâmane da qual não há muitos pertencentes em Portugal, o que pode ter contribuído para o casamento entre castas diferentes, por falta de opções dentro da mesma casta.

Posto isto, “Whose story is it?” (MacDougall 1991). A quem pertence a história do filme? A história é das personagens do filme, que escolhem o que dizer? É do realizador, que escolhe o que foi dito e o que vai chegar ao espectador? É do espectador, que faz as suas interpretações? É a história de uma comunidade, refletida nos discursos e nas experiências de um grupo reduzido de elementos? A história do filme está sujeita a ganhar várias formas e a reinventar-se de cada vez que é vista.

\* \* \*

A construção de um documentário que vive à base do discurso levanta problemas de coerência visual e, acima de tudo, de coerência narrativa. É preciso criar uma linha narrativa que dê sentido ao filme, intercalando os discursos dos vários interlocutores por forma a criar uma lógica de raciocínio. Este processo de escolha do material e da sua ordenação acaba por ajudar a análise dos resultados, permitindo ver mais claramente, os pontos de concordância e de desacordo.

No caso particular de *Dharma: O destino é de quem nele acredita*, as escolhas de construção narrativa criam um ritmo de descoberta crescente, de aproximação gradual ao íntimo das personagens. Nesse crescente é possível identificar dois momentos distintos, marcados pelo conteúdo dos discursos. O filme faz-nos entrar no tema de forma relaxada, embora séria, e muito informativa. Nessa primeira parte são abordadas as conceções que cada um tem sobre “tradição” e a sua relação com as apontadas “tradições”, temos acesso à história de migração das famílias e somos transportados, visualmente e através das histórias que nos contam, para o seu mundo. A transição para a segunda parte é feita subtilmente mas marcada pela intensificação do tema e pela gradual aproximação ao íntimo das personagens. Este desenrolar acompanha o desenvolvimento real que as minhas conversas com os informantes tiveram. À medida que ia ganhando uma maior à vontade com os meus interlocutores e eles ganhando mais confiança em mim, foi possível chegar ao tema concreto dos casamentos.

Olhando para o documentário enquanto produto final, talvez faça falta intercalar a narrativa criada para os discursos com uma história visual mais simples, como por exemplo, o acompanhamento de alguns momentos-chave do dia-a-dia de cada personagem. Para além de mostrar mais dos interlocutores, dos seus hábitos e da sua vida, a introdução de uma história paralela baseada no quotidiano de cada um tornaria mais fácil e fluída a passagem para as falas. Haveria a possibilidade de provocar mais

momentos de pausa, facilitando o processamento de toda a informação dada pelas personagens.

A possibilidade de mostrar visualmente as coisas permite torná-las concretas, permite mostrar detalhadamente o que os olhos do investigador viram, por outro lado, a colocação dessas imagens num produto cinematográfico pode não ser fácil pela sua carência de auto-contextualização (MacDougall 2006, 225). Por me confrontar com este obstáculo, especialmente, na contextualização geográfica, foi necessário identificar na pós-produção (através da implementação de texto) o local geográfico ao qual as imagens se referem, quer no momento em que a história da emigração é reconstruída, através da inserção do nome dos países, quer no primeiro momento em que os templos surgem no filme, através da identificação do templo e da sua localização.

Relativamente ao áudio, o som usado no filme corresponde às imagens, tendo sido captado sincronamente, à exceção da sonoplastia criada com sons captados por mim e retirados de um banco de sons gratuito, entre os 3'4" e os 5'23", e uma música de autor introduzida nos 17'45" de filme e, posteriormente, nos créditos finais. Portanto, para além dos cânticos/mantras religiosos reproduzidos nos templos, existe apenas uma música de autor no documentário: "Maang Teri Saja Doon", retirada do filme dos anos 90 *Baaghi: A Rebel For Love*. Não foi por acaso que escolhi esta música. Foi a visionar um dos filmes de casamentos que a encontrei e ao traduzi-la percebi que simbolizava muito da realidade matrimonial hindu. O último verso da canção diz o seguinte:

"Pyar ka sapna, sach lagta hai"  
(The dream of love, now seems true)

Neste pequeno verso encontramos refletido o sonho que os hindus preservam do "amor verdadeiro" e, em simultâneo, a noção de que é algo impossível e, por isso mesmo, um sonho. A mesma música reporta-nos para os filmes de Bollywood que reinventam e nos mostram vezes sem conta as mais belas histórias de amor, contrastando com a realidade indiana onde maior parte dos casamentos são fruto de noivados arranjados. Recorri ao uso da música pois as imagens que passam em simultâneo foram retiradas de um filme de casamento no qual o som real correspondente está substituído por várias músicas indianas.

O título do filme parece-me parte integrante da própria narrativa do filme e não um elemento exterior cuja única função é facilitar a identificação da obra, nesse sentido o título faz parte da edição. No caso específico do documentário que aqui abordamos, tive como intenção dar um título que permitisse ao espectador criar analogias, ligações entre o que é dito e o que é visto e perceber a linha unificadora que cose os discursos das diferentes personagens. Embora algumas ideias me tivessem surgido ao longo da construção do filme, foi apenas numa parte muito finalizada da edição que o título foi escolhido. “Dharma: O destino é de quem nele acredita” dá nome à experiência cinematográfica executada no âmbito do trabalho de projeto aqui explorado. No título encontramos as concepções de destino à frente debatidas. Sem precisarmos de ler sobre o assunto e estando, apenas, atentos ao filme é possível compreender que o casamento ocupa um lugar central nas ideias de futuro inevitável, que por um lado temos uma vertente do hinduísmo que deposita no destino a confiança de que ele guardará o melhor para o futuro dos membros da comunidade hindu (através dos discursos tendencialmente fatalistas do Sr. Kirit e de Bina) e que, por outro, temos uma vertente (Swaminarayan) que se vê disposta a direccionar o destino dos seus membros (através das atividades que promovem a continuidade da cultura). O filme fecha com uma frase de Bina: “Eu acredito nos destinos” – diz-nos a informante em relação às expectativas que guarda relativamente ao casamento da filha. Embora queira dar continuidade ao que considera ser “tradição”, Bina crê que Deus (o destino) irá criar as melhores condições para o noivado da filha. Retirando o poder dos pais em escolherem o melhor noivo face ao poder de Deus e confrontando isto com a crença no *dharma* (o destino escrito de cada um), percebemos que o destino é ditado pela entidade na qual cada um mais acredita<sup>7</sup>. O dever de cumprir normas, por sua vez confundido com destino, depende meramente da crença dos vários atores e grupos sociais.

---

<sup>7</sup> Conceitos aprofundados no capítulo seguinte.

### *Capítulo 3*

#### *Matrimónio e identidade em diáspora*

##### *3.1 / Compreender o casamento no sul da Ásia*

Será impossível generalizar para todos os casos, no entanto, segundo dados disponibilizados pela UNICEF, sabemos que 89% dos casamentos na Índia são arranjados, representando quase a totalidade dos casamentos que acontecem no país, constituído por cerca de 1,283,251,474<sup>8</sup> habitantes e onde o casamento ocupa um lugar central e está presente na vida de quase toda a população. Posto isto, usarei o conceito de casamento arranjado para definir um costume. Antes de mais, é importante saber que casar na Índia (de acordo com a religião hindu mas muitas vezes o mesmo acontece com casamentos de outras religiões) implica aceitar uma série de regras e condutas que alguém que não nascesse no seio dessa cultura conseguiria acompanhar. Tal como acontece, de forma geral, com qualquer casamento, onde quer que este aconteça e de acordo com a religião e a cultura no qual tem lugar, o matrimónio não é apenas a junção de duas pessoas, é (maior parte das vezes, em primeiro lugar) também a união de duas famílias. Na Índia e de acordo com a cultura associada à religião hindu, a noção de que o indivíduo não se casa com uma pessoa, mas sim com uma família, é clara e está fortemente presente nas noções de casamento. O laço é para ser mantido durante toda a existência e esta ideia de “para sempre”, embora intrínseca nos modos mais abrangentes de contração matrimonial, consegue ver-se refletida exponencialmente no contexto indiano.

Durante a minha estadia de quatro meses no maior país do sul asiático foi-me dito várias vezes que há cerca de 1%<sup>9</sup> de divórcios na Índia e que o termo não existe sequer no dicionário da língua hindi, o que reflete a escassa recorrência ao ponto final no “para sempre”. Desde cedo que o matrimónio é colocado nos objetivos de vida dos jovens e nas respetivas famílias, assim como a responsabilidade incutida no homem de

---

<sup>8</sup> Dados retirados do *site* Worldometers, cuja fonte é o Department of Economic and Social Affairs das nações Unidas. Confrontado com os dados da UNICEF que contam 1,236,686,700 de pessoas em 2012.

<sup>9</sup> Na página *online* Statistic Brain esta informação é confirmada com uma taxa de 1,2% de divórcios a ter lugar na Índia.

ter capacidade financeira para sustentar a sua futura família. A desresponsabilização na busca de noivo(a) vem lado-a-lado com a segurança de que os pais se encarregarão de encontrar um bom companheiro de vida. Os pais, mais sábios do que os jovens filhos, sentem que farão a escolha mais acertada e é nisso que os filhos creem, sendo-lhes instalada a sensação de incapacidade de tomar decisões acertadas. Tendo em conta fatores como as características físicas do pretendente (altura, tom de pele, beleza, etc.), o seu signo do zodíaco, os estudos, o emprego, a sua postura, a “energia que transmite”, a ligação sentida com a família do “candidato”, o seu poder económico e aspirações e, em primeiro lugar, a casta a que pertence. O que define as características enquanto boas/apropriadas é o seu nível de compatibilidade, de semelhança. Embora existam diretrizes indicadoras de um bom entendimento entre os noivos e acordos entre as famílias, “marriage choice and negotiations that surround it must be understood in terms of strategies adopted by different participants, rather than in terms of any rule or preference” (Shaw 2000, 138-139 *cit.* por Mand 2006, 4), ou seja, a escolha de um noivo ou noiva é um ato estratégico e não um ato que segue regras estritas e imutáveis.

Os casamentos que vão de acordo com as normas hindus são endogâmicos, partem do princípio que os noivos devem pertencer à mesma casta, sendo pressuposto uma mesma condição social e mesmos hábitos culturais, nomeadamente o tipo de alimentação, entre as duas famílias. A casta é ditada pelo apelido de cada indivíduo, sendo em determinadas circunstâncias o nome do apelido pode coincidir com o nome de casta, por exemplo o apelido Soni que pertence à casta Soni; um exemplo da outra situação é o apelido Rajani (indicador de subcasta) que pertence à casta Lohana. As castas funcionam como indicadores da condição social e económica das famílias. Para além disso, existe um aspeto essencial a ter em conta: a *gotra*, ou seja, a linhagem de cada indivíduo. Desta forma é possível prevenir o casamento entre membros que mantêm laços de consanguinidade. Resumindo, segundo os princípios do matrimónio hindu, o rapaz e rapariga deverão pertencer à mesma casta mas o estudo dos seus ascendentes deverá ser feito para que não haja o risco de pertencer à mesma família. Embora as tentativas políticas de tentar dissolver as divisões entre castas, criando-se quotas específicas por forma a garantir o acesso das castas ditas mais baixas ao ensino e a posições no governo, a existência dessa fragmentação da sociedade é, de facto, uma realidade.



O tempo que passei na Índia permitiu-me ter acesso a casos reais que funcionaram como um reflexo do que se passa na nação indiana. Foram várias as conversas que tive com jovens que me disseram que se queriam casar com determinada pessoa (discurso que dificilmente encontramos entre jovens de cerca de 20 anos nos países ocidentais mas que reflete a presença do objetivo matrimonial nos países sul asiáticos) mas que não podiam porque os pais sempre lhes haviam dito que iriam escolher a noiva. Noutros casos, aconteceu rapazes e raparigas de castas diferentes se apaixonarem mas desistirem de se relacionarem porque os pais nunca iriam aceitar essa união. Entre os vários casos que fui conhecendo, apenas um se mostrou mais aberto à junção de castas distintas. Entre desabafos, um rapaz de 17 contou-me: “I want to marry this girl since early school when we were from the same class but I can’t find her, If I find her I will propose her. We are from different castes but my mother says I can marry her, she would give me permission and that she doesn’t need to pay anything<sup>10</sup>”. O sonho do “amor verdadeiro”, do “amor romântico”, da primeira paixão que será, certamente (aos seus olhos), a única e verdadeira, parece-me ser uma urgência em se concretizar pela liberdade a que está associada. Por ser a primeira paixão, acreditam que será o verdadeiro e único amor e é preciso comprometerem-se o quanto antes para que no momento em que têm que se casar não sejam os pais a escolher a(o) noiva(o) por si. O casamento é, sem dúvida, imperativo e a partir do final da adolescência começa a estar muito presente no pensamento dos jovens, até porque não podem correr o risco de se tornarem demasiado velhos (preocupação sentida especialmente nas mulheres), como era o caso da prima de um dos meus amigos mais chegados na Índia que estava com uma grande urgência em encontrar noivo, uma vez que já tinha 29 anos e que daqui a nada “já ninguém a quer”. Afinal encontrar o parceiro ideal não é assim tão fácil, como pude perceber neste caso: apesar da interessada dizer, em tom de desespero, que pode casar com qualquer pessoa, a família ainda não tinha conseguido encontrar um marido à medida. Conseguimos perceber que o ato do casamento é de facto uma obrigação e que ser-se solteiro não é bem-visto pelo exterior, é visto quase como algo contranatura.

Para além do processo de procura de noivo(a), quer por via de conhecimentos da família e dos seus conhecidos, quer por páginas *online* de cruzamento de perfis de candidatos a noivado, e de todos os rituais que tendem a variar de local para local na Índia, existe um momento novamente comum aos casamentos tradicionais: a partida da

---

<sup>10</sup> Referência ao dote, comprova a presença desta oferta hoje em dia.

noiva e o seu estabelecimento em casa da família do marido (residência patrilocal) (Augé 1975, 43), ficando, a partir daí, a ser sustentada (no caso de não ter um emprego) pelo próprio (antes, a família da rapariga oferece, geralmente um dote<sup>11</sup> acordado entre ambas as partes). As diferentes gerações tendem a viver na mesma habitação (cada subnúcleo familiar, por exemplo um dos casais da família e seus filhos, ocupa um quarto da casa), cuidando das gerações mais velhas (Mand 2006, 5); apenas em casos em que as famílias se tornam demasiado grandes é que a mudança de casa por parte de um dos subnúcleos familiares é justificada.

### ***3.2 / Produção e reprodução cultural em diáspora – “tradição”?***

Como foi referido anteriormente, nem sempre houve necessidade pela parte dos emigrantes indianos/hindus de transportarem e desempenharem as suas tradições no novo local de acolhimento. Usou-se como exemplo o caso dos primeiros trabalhadores que rumaram a África de leste e que, numa primeira instância, viram a sua migração como um momento passageiro de média duração, não sentindo necessidade de prolongar a sua cultura, uma vez que iam regressar para ela. Mais tarde, por força de constrangimentos políticos pelo país de origem estar sob o domínio de uma potência estrangeira e de uma estabilidade financeira encontrada nos locais de acolhimento, os migrantes temporários transformaram-se em estabelecidos, altamente resistentes à assimilação (Dias 2009, 66-67). Essas populações eram caracterizadas por: “(a) uma resistência ao casamento fora do seu próprio grupo; (b) uma forte segregação [entre o seu grupo e os outros] espacial; (c) uma manutenção das suas especificidades culturais; (d) a criação de espaços para o ensino da sua língua e cultura às gerações mais novas; e (f) também por uma tendência para o não envolvimento na política local, salvo exceções em que esteja em questão algo de interesse comunitário (Bonacick 1973, 586)” (Dias

---

<sup>11</sup> Oferta de bens e/ou serviços (pode haver três tipos de dote [conf. Gardner 1995, 178-179]) por parte da família da noiva ao noivo e aos seus parentes. Embora a lei indiana proíba o pagamento do dote (Dowry Prohibition Act Nº 28 de 1961, consultado a 28 de setembro de 2015 em <http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm>), muitos casamentos dependem da capacidade que a família da noiva tem de oferecer um dote no valor desejado pela família do marido; é uma forma de competição entre potenciais noivas (Gardner 1995, 166). Pode ser considerado um símbolo e uma prova de amor ou uma recompensa ao marido por se casar com a rapariga.

2009, 66; Bastos 1990). Mantendo-se em bairros quase exclusivamente habitados por indianos (hindus e muçulmanos) e preservando uma forte ligação com o subcontinente (*ibid.*, 67), tentavam preservar ao máximo as práticas caracterizantes da sua cultura de origem.

Entendo, portanto, a reprodução cultural enquanto uma tentativa dos migrantes transportarem consigo raízes que não querem largar. Trata-se de um esforço por uma identidade, por um respeito aos antepassados. A sobrevivência das “tradições” equipara-se à sobrevivência deles mesmos. Sem as mesmas roupas, a mesma alimentação e os mesmos rituais religiosos deixam de ser as mesmas pessoas. Em paralelo, a execução das costumes em contextos migratórios, para além de contribuírem para o fortalecimento da identidade, conferem poder aos seus executantes. Como Kanwal Mand (2006, 6) sugere numa das suas reflexões: “In the migratory context, the performance of rituals can be a way through which migrants enhance social status and mobility for a family and or a community (Bauman 1996; Mand 2004; Osella & Osella 2000)”.

A globalização pressupunha a homogeneização e consequente perda de práticas particulares para um conjunto de características e comportamentos transversais. No entanto, no auge da facilitação das comunicações e das trocas a nível mundial, vemos que a heterogeneidade cultural se mantém, mesmo em contextos de proximidade e de coincidência espacial.

Posto isto, vale a pena refletir sobre o significado, do coloquialmente usado, termo de “tradição” e de que forma se insere na contemporaneidade. Poderão as práticas definidoras de uma identidade cultural, associadas a uma raiz, coexistir com um mundo globalizado, em constante desenvolvimento? Não farão parte de um passado ancestral que, por força da nostalgia e da vontade de manter uma identidade familiar e cultural, permanecem intactas até aos dias de hoje?

Ao referir um dos elementos essenciais para a formação de uma identidade em diáspora, Stuart Hall responde-nos a estas perguntas, apoiando o que será debatido de seguida:

“The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of identity which lives with and through, not despite, difference; by hybridity. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.” (1990, 235)

Num primeiro relance, a ideia de “tradição” pode parecer incompatível com o termo globalização, uma vez que a introdução de novos elementos, vindos de outras partes do mundo, pode interferir com o que é habitual num ritual ou numa celebração. Porém, como compreenderemos de seguida, “tradição” é algo que se constrói e que perdura numa atualização continuada. Não deverá ser pensada como o oposto de moderno nem associada à procura obsessiva de uma origem. Provavelmente o que para nós é um Natal “tradicional”, se calhar, já é uma adaptação do que para os nossos avós era “tradicional” na sua juventude. Posto isto, será que a “tradição” não é já em si uma prática da qual a criatividade e a inovação fazem parte?

Tim Ingold e Elizabeth Hallam dizem na introdução ao livro *Creativity and Cultural Improvisation* (2007) que “there is no script for social and cultural life” e que, por isso, estamos em constante improvisação. Sendo essa a sua conceção de criatividade, definem-na enquanto o processo que implica uma relação com os outros e com o mundo, que deriva de algo e que está sujeito a inspirações. A improvisação apresenta-se, então, como generativa, capaz de gerar continuamente, não estando condicionada ao julgamento da capacidade quase surreal de produzir novidades que começam e terminam em si mesmas. Trata-se de um acontecimento isolado do surgimento de algo drasticamente novo e nunca antes visto ou motivado pela imperial necessidade de mudar e de criar soluções [visão de criatividade que Liep (2001) defende através da aplicação do termo “inovação”: “creativity as a concomitant of modernity in terms of a historical process of incessant social and mental change” (*ibid.*, 12), “the spark of the incessant innovation of modernity” (*ibid.*, 1). Segundo a visão do autor, a criatividade pode ser manifestada diariamente na produção de soluções para obstáculos

do cotidiano e enquanto “ ‘true’ creativity”, implicando a reestruturação e reorganização de regras previamente existentes e resultante de momentos particulares e muito ocasionais].

Os autores dizem-nos, ainda, que a cópia e imitação não se trata, simplesmente, de um processo mecânico de reprodução mas sim do resultado conseguido a partir da observação contínua do modelo em ação no mundo em que a improvisação é necessária. Qualquer produto resultante de uma cópia (passos de um determinado estilo de dança, um cozinhado ou até mesmo a construção replicada de edifícios), por mais exata e precisa que seja, requer um processo contínuo de improvisação na sua manutenção.

A continuidade das práticas culturais deve-se à sua capacidade de regeneração ativa e não à passividade da inércia. Por este motivo, as práticas são transmitidas de geração em geração numa interpretação improvisada de cada vez que são praticadas, dando continuidade a um processo em vez de imitar um padrão fixo de comportamento. Se assim fosse, a prática de um costume seria um ciclo repetido em *loop* e fugiria ao âmbito da ação humana e social.

A improvisação (conceito introduzido por Ingold e Hallam para substituir a capacidade quase desumana de pôr em prática o que é pressuposto pelo conceito de criatividade) é, portanto, relacional pois se trata de um processo impossível de se desassociar da vida social, de todas as relações que estabelecemos com os outros e com o mundo e que nos influenciam na construção criativa das coisas. Trata-se de algo que todos os indivíduos possuem à partida, como no caso da *agencialidade*<sup>12</sup> que veremos de seguida, sendo uma capacidade que pode ser potenciada e desenvolvida através do relacionamento entre indivíduos. Por ser algo que se vai construindo no decorrer da vida, ao longo das circulações e fluxos que nos rodeiam e que nos constituem, é temporal. A criatividade enquanto improvisação é a forma como funcionamos, uma vez que cada ação que tomamos exige improvisação da nossa parte, é a nossa forma de agir, de interpretar, de viver. Improvisação é o ato de manter a vida atualizada.

Num contexto de advertência, em que uma cultura com menor representação tenta sobreviver quando inserida numa nação com os seus próprios referentes culturais distintos, em que o oriente se confronta com o ocidente, é preciso remar contra a

---

<sup>12</sup> Tradução, oficialmente não convencionada, do termo inglês “agency” que incide para as noções de dominação, resistência, poder.

corrente, caso contrário a cultura de força, respeitante ao país de acolhimento do grupo imigrante, irá sobrepor-se e dissolver a que está em minoria. Nalguns casos, a execução das práticas associadas a um referente cultural pode constituir um refúgio, um abrigo das forças imorais que ameaçam o grupo étnico (Gilroy 1993) e por isso a vontade de a preservar tende a ser maior. As características dos modelos culturais são acentuadas nos contextos migratórios como forma de se defenderem contra a anomia (Merton 1968 *cit.* por Sant'ana 2008, 191), uma vez que os indivíduos tendem a tornar-se mais conscientes da sua cultura quando confrontados com outras, devido ao enfraquecimento das estruturas dos limites/fronteiras culturais (consequência da mudança social) que os leva a recorrer a comportamentos simbólicos como forma de reconstruir essas fronteiras (Cohen 1985). Neste caso o grupo mais frágil tem que exercer um papel ativo na estruturação de construções sociais e culturais para que consiga dar continuidade aos seus costumes. Num contexto em que a tendência é esquecer os costumes e ir com a corrente do esquecimento, alguém que se esforça para dar continuidade a um costume será detentor de *agencialidade*. Ora, pegando na perspetiva dada por William H. Sewell (1992) no seu artigo “A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation”, ter *agencialidade* é ter capacidade de querer algo, de ter intenções e de agir criativamente, conseguindo coordenar as suas próprias ações com as dos outros e contra os outros, formando projetos coletivos, persuadindo, exercendo poder. *Agencialidade* difere, então, de rotina devido ao seu teor intencional e ativo, embora possa ser algo não totalmente consciente. Durante a vida há um jogo frequente entre *agencialidade* e práticas rotineiras/quotidianas. Desta forma, os atores sociais que decidem romper com os costumes e com os hábitos são detentores de *agencialidade*, sendo que no caso em causa, os detentores de *agencialidade* são aqueles que, inversamente, lutam pela manutenção de tradições, que se esforçam para dar continuidade a hábitos familiares ou à sua cultura de origem.

Partindo do princípio que todos os seres humanos são detentores de tal capacidade podemos verificar que esta pode tomar várias formas, consoante o contexto em que cada um se encontra, sendo os diferentes domínios da vida social os seus modeladores. Ao definir *agencialidade*, Ortner (2006) estabelece ainda a sua relação estreita com o poder. Quanto mais poder se tem, mais *agencialidade* se terá, e, quanto maior for a *agencialidade*, mais poder é conferido ao ator social. Uma maior *agencialidade* poderá, então, estar relacionada com uma maior habilidade criativa, de

improvisação. Havendo uma maior *agencialidade*, a par com uma grande capacidade de improvisação, é de esperar uma execução mais singular dos meios de manutenção das tradições. Neste sentido, é inevitável reparar na atuação dos Swaminarayan no que toca à preservação de uma cultura hindu em contexto diaspórico. Esta vertente do hinduísmo, sobre a qual nos debruçaremos mais detalhadamente no próximo capítulo, é referida como o grupo hindu mais capaz de dar continuidade às tradições culturais e religiosas e portanto o que detém maior *agencialidade*. A confirmação desta afirmação vem após a análise da atuação social desta organização, que interpreta um papel ativo na formação de estratégias para que ganhe força no interior de uma cultura dominante, que, face à falta de *agencialidade*, se poderá sobrepor. A relação da *agencialidade* com o poder também pode ser verificada neste grupo. A presença de várias sedes dos Swaminarayan em diversos países e o seu sentido de união conferem poder a esta vertente. Por exemplo, a comunidade Swaminarayan em Inglaterra (com mais poder do que o grupo em Portugal) apoia e serve de referência ao grupo em Portugal e por isso, confere-lhe mais poder e, consequentemente, mais *agencialidade* e força para a exercer.

A complexidade do hinduísmo e dos princípios que lhe estão associados funcionam, muitas vezes, como limitadores de uma ação que salte fora das linhas de conduta pré-estabelecidas cujo cumprimento é esperado de geração em geração. Kim Knott estabelece esta precisa relação entre *agencialidade* e as interpretações de destino:

“It is my contention that notions of destiny among Hindu women are constrained by *stridharma*<sup>13</sup> and that this radically affects their interpretations of agency, future outcomes and interventions despite the common ‘destiny resources’ available to both women and men.” (Knott 1996, 17)

A possibilidade de pôr em prática a *agencialidade* por forma a escolher um caminho diferente do imposto pelas perspetivas dominantes (o casamento entre não hindus, a possibilidade de não casar ou de não ter filhos) vê-se, então, condicionada pela ideia de que existe uma conduta específica que levará a mulher a uma vida plena, de tal maneira interiorizada que poderá ser confundida com destino e, por isso, impossível de escapar e aceite como o caminho mais correto. O *stridharma* fornece uma moral que se

---

<sup>13</sup> *Stridharma* é o código de conduta particular das mulheres (Knott 1996, 19). Deriva de *dharma* (o conjunto dos deveres)

confunde com a vontade própria, uma vez que a segunda será facilmente regida pela primeira.

Um maior investimento na educação, especialmente quando adquirida dentro do sistema de ensino ocidental, poderá funcionar como agente de força no (não) seguimento das tradições, uma vez que o ensino nos faz contactar mais acentuadamente com outras realidades, quer pelo contacto direto quer pela teoria dos livros, contribuindo para a libertação de preconceitos sociais e para um olhar analítico sobre o *dharmā*.

Na multiculturalidade é possível encontrar práticas culturais sobreviventes, que, como vimos na parte da *agencialidade*, são consequência de atos de improvisação. Na multiculturalidade destroem-se formas culturais e abre-se espaço para o nascimento de outras, os processos de transformação são processos de destruição. A propósito da celebração dos 40 anos da independência de Moçambique, vi, numa reportagem para o telejornal, uma entrevista ao dono de um restaurante de comida típica moçambicana (segundo a reportagem) em Lisboa. Na reportagem fala-se de um restaurante onde “tudo são sabores de moçambique” e onde se cozinha, entre muitas outras receitas, caril (condimento originário da Índia) de camarão. O dono do restaurante explica que “a comida de moçambique é uma mistura da comida indiana com a comida africana, é por isso que se diz que é a melhor comida do mundo”. De repente, deparamo-nos com um exemplo perfeito de um aspeto “tradicional”, representante de uma cultura (moçambicana) que não é mais do que o resultado da “tradição” alimentar de uma cultura prévia (indiana). É a prova da *agencialidade* em ação e da aplicação da improvisação na produção de novidades e, ao mesmo tempo, na continuidade de tradições. Também nos restaurantes indianos em Portugal podemos assistir a esta mistura de influências nos pratos oferecidos (uso de carne, molhos com leite de coco, etc.).

A cultura característica de um certo lugar é transposta para outro onde a cultura é diferente, as tradições de uma localidade geográfica são levadas para outra, passando a serem definidas pelo carácter social que as solidifica enquanto “tradição”. Olhando para a diáspora hindu consequente das ex-colónias portuguesas, que quantidade de apropriações terão ocorrido ao longo da passagem pelos diversos territórios? Vindos de uma Índia já “contaminada” por portugueses, ingleses, etc., para um África também alterada, para um Portugal que viria a ser como qualquer país moderno “vítima” da



globalização, onde estabelecem relações sociais (muitas familiares diretos) com residentes em Inglaterra.

Gupta e Ferguson (1992) abordam a dissociação das aceções do termo *home*. À partida, a palavra *home* estaria ligada à zona de igualdade, de uma unidade cultural, de uma identidade comum, mas, observando-a mais cuidadosamente podemos detetar elementos de dissemelhança. Há quem se refira, invariavelmente, a *home* como um lugar de diferença. Num mesmo local podemos encontrar em coexistência diferentes culturas, diferentes conceções de *home*, diversas localidades, assim como, uma mesma localidade se pode situar, geograficamente, disseminada. Como é que os valores referentes a uma determinada cultura sobrevivem, então, a todo este cruzamento de identidades? Como é que na mistura se conseguem, mesmo assim, diferenciar elementos?

O meu trabalho não olha especificamente para os procedimentos das celebrações religiosas, para os elementos ritualísticos de cada uma, nem para a alimentação ou para a alteração das vestes. Repara, sim, mais atentamente, nas formas do acordo do noivado. No entanto, pude perceber algumas mudanças mais claras do comportamento: as roupas dos que estão inseridos na vida laboral ou escolar portuguesa são ocidentais, apenas as mulheres que estão em casa ou que têm trabalhos nas suas casas é que continuam a usar roupas e acessórios tradicionais indianos (como o *bindi*); muitos, especialmente os mais jovens, comem carne, muitas vezes às escondidas da família; comer à mão é cada vez menos usual; a aprendizagem da língua tende a ser negada; as raparigas têm tendência a casar-se cada vez mais tarde, uma vez que após os estudos querem concentrar-se na sua profissão; os jovens começam a olhar para o casamento arranjado como algo pertencente a outra cultura, a uma cultura dos pais, que já não é a sua; é cada vez menos habitual deslocarem-se até aos templos para orarem, participando apenas em festas de maior dimensão; os laços de amizade dos mais jovens são, maioritariamente, com outros jovens portugueses; os mais devotos apropriam-se de figuras do catolicismo na sua devoção ao hinduísmo; etc.

As ditas “tradições” podem não estar a ser recriadas como uma cópia do que acontecia na Índia mas continuam a querer ser desempenhadas, ainda que de acordo com as novas adaptações. Através deste exemplo de introdução de uma prática pertencente a uma cultura, noutro meio cultural, conseguimos perceber a facilidade com que um costume se consegue dissolver e, ao mesmo tempo, sobreviver fazendo frente à

cultura forte da sociedade em que se insere. Porém, a reinterpretação não é algo exclusivo dos contextos de acolhimento. No próprio local de origem, a reinterpretação está presente de cada vez que algo é desempenhado, até porque, ao fim ao cabo, as consequências das deslocações são bilaterais.

Quando tentamos replicar um costume num ambiente distinto, onde as influências exteriores fogem às habituais, é natural que esses estímulos exteriores se façam sentir na realização do costume, que também se quer atrativo. No entanto, pelas práticas serem desempenhadas por seres pensantes (nos quais a improvisação é intrínseca) e não por máquinas, é natural que a execução sofra sempre alterações, por mais mínimas e impercetíveis que sejam. Mesmo que a comunidade se desloque e viva o seu dia-a-dia num espaço fechado, do qual nada entra e nada sai, as práticas não passariam a ser desempenhadas em *loop*, por mais ténues que fossem os elementos de interferência no decorrer (variável) do costume. O tempo de duração dos rituais dificilmente será sempre o mesmo, a introdução ou abdicação de elementos materiais, de comidas, ou, por exemplo, de cânticos é fácil de acontecer e o facto de não ser sempre a mesma pessoa a desempenhar determinada ação irá exercer uma alteração superior. Porém, a menor quantidade de estímulos poderá refletir-se na fomentação da criatividade. Com a capacidade de improvisação pouco exercida, a oportunidade de fugir ao habitual é menos provável. Mas a ideia de que a contaminação seria nula caso não existisse nada que funcionasse como elemento estranho, dando lugar para a sistematicidade do ciclo, seria apenas aplicável a um caso utópico no qual os seres humanos seriam desprovidos de criatividade e programados como máquinas para repetirem tudo de forma igual. Como foi referido anteriormente, a criatividade e a espontaneidade é algo intrínseco ao Homem, a improvisação faz parte dos seus atos diários e da sua forma de sobrevivência e constante atualização perante o decorrer do próprio mundo. Desta forma, notamos que não é humano agir sem uma certa dose de criatividade e que não é possível repetir acontecimentos de uma forma exatamente fiel à primeira; daí que, de ocasião para ocasião, as tradições sejam interpretadas e reinterpretadas. Há novos participantes, há novos adereços, novas ideias para melhorar isto ou aquilo, tecnologias para facilitar alguns processos, há novas discussões, novos debates, cedências, outras opiniões. Para além disso temos a informação diária difundida mundialmente pelos meios de comunicação social e a que trocamos pessoalmente uns com os outros.

Suportando-se em Stuart Hall, João Leal (2009) explica-nos isto mesmo. Mostra-nos duas formas distintas de compreender as influências que o mundo globalizado tem na construção de identidades. Por um lado, temos aqueles que, agarrados a uma ideia ultrapassada, veem a identidade como uma tentativa de recuperar a antiga pureza tida como perdida, como um costume de antepassados a ser seguido à risca; por outro, os que aceitam a suscetibilidade da identidade perante o decurso da vida e da História e a inevitabilidade de abandonar a sua qualidade unitária e a sua pureza. São estas duas visões que se batem nos membros da comunidade que estudo. Qualquer geração tem em si o sonho, o desejo de perdurar os seus costumes e valores e ao mesmo tempo tem consciência da sua inviabilidade e de que a tendência é para que se dissolva noutras formas.

No meu ver, “tradição” deve ser entendida como algo possível de ser concebido em termos reais. Se é desempenhada por indivíduos, será sempre o resultado de um processo criativo. É a reinterpretação improvisada de um momento original (muitas vezes inidentificável) que passou a ser recorrentemente encenado. “Tradição” resulta da vontade de manter determinado costume ou celebração, é dar continuidade a uma identidade, a uma ideia, a um sentimento ligado a dinamismos. Ao mesmo tempo que tenta preservar, reinventa-se. Como é resumido no início imediato de *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns* (2000) de Steven Vertovec: “Hindus and Hinduism outside India represent a divergent Diaspora. Among the estimated 9 million Hindus scattered across the world, sets of beliefs, practices, identities and social formations have developed rather differently from each other as well as from those found in the subcontinent.” Com a migração e o estabelecimento de uma diáspora são criadas, inevitavelmente, novas formas de hinduísmo, novas formas de se ser indiano, uma vez que “ethnicity is related to a person’s situation and gives rise to level upon level of identification” (*ibid.*, 122).

Se no seu local de origem, onde o ambiente tem sempre semelhanças e as mudanças são ténues, a “tradição” já é uma sobrevivência, então, quando se vê descontextualizada, as exigências para a manter tornam-se muito maiores. Há que fazer frente à fluidez de uma nova sociedade, de um novo ambiente, das novas gerações que pouca ligação cultural têm com a terra natal dos seus antepassados. Já não é a sua “tradição”, é a “tradição” de outra geração que enfatizava a importância das suas origens através do cumprimento de costumes que transportavam para a sua região. Para

mim, a união de diferentes hábitos culturais vindos de diferentes contextos resultam numa nova “tradição”, talvez passível de ser continuada pelas novas gerações. Uma nova “tradição” que não passa de uma adaptação, de uma reinterpretação, de uma continuação em oposição a uma repetição copiada.

Uma “tradição” dura enquanto a vontade de a manter durar. A *agencialidade* e a aptidão para improvisar vão moldando e possibilitando a sua continuidade. A globalização e a migração aumentam a quantidade de interferências mas, ao mesmo tempo, podem funcionar como estímulos à sua preservação. Quanto mais fortes forem as influências que vêm de fora das margens da “tradição”, mais esforços terão de ser feitos para a manter e mais elementos exteriores nela se vão ver refletidos. Esse estímulo à preservação pode ser notado nos esforços que os Swaminarayan fazem pela preservação da sua cultura, tal como raciocinou Jeenal: o contacto com o ocidente pode ajudar a reivindicar pseudo-tradições, ajudando a descortinar as distrações de modo a preservar o fundamental. Recorrendo às palavras da informante: “[a emigração] faz com que nós estejamos em interação com outras realidades, o que nos leva a erradicar algumas tradições que são pseudo-tradições. Se me disser que o meu pai não preserva todas as tradições que os meus avós preservavam, sim, é verdade! Não preserva! Mas as essenciais, que têm a ver com o bem-estar do homem no seu dia-a-dia, são preservadas e também são incutidos em nós os valores para os preservar para as futuras gerações.”

A prática de uma “tradição” apresenta-se, essencialmente, enquanto resultado de uma memória e, portanto, enquanto uma sobrevivente.

\* \* \*

Na sua dissertação de doutoramento, Inês Lourenço, já tinha apontado três fatores essenciais para a preservação da identidade da comunidade hindu de Portugal. Um deles é o contexto social e a sua relação com as castas. A aplicação do sistema de castas no contexto diaspórico é vista com alguma desconfiança por parte de vários teóricos, porém, a distribuição por castas é inegável (cf. Ktott 1986; Vertovec 2000 *cit.* por Lourenço 2006, 87). A formação de um novo sistema [que já sofria transformações no leste africano (Dias 2009, 80) e sofre diariamente na Índia] incide, essencialmente, na possibilidade de identificar grupos de pessoas/famílias e de, consequentemente, permitir a definição de tipos de relações entre eles. Por outro lado, é uma forma de manter a ligação com a origem e de dar continuidade ao princípio conjugal da endogamia. Devido à inexistência de todas as castas que compunham o sistema

originário e à diversidade de *backgrounds* conviventes no mesmo espaço, a reprodução dos sistemas hierárquicos (cada vez mais combatidos na Índia mas ainda extremamente presentes) torna-se um desafio face ao ambiente adverso (Lourenço 2006):

“Uma perspectiva contemporânea da casta terá que ter em conta os fenómenos de mudança, revelando-se o sistema social indiano um mecanismo relativo e relacional (Quigley 1993, 4-5), de carácter flexível e mutável, contrariando a visão de continuidade estrutural que lhe foi associada (Fuller 1996, 1). Em diáspora a casta torna-se igualmente um fenómeno complexo. Se, por um lado, funciona como a base da organização em contexto hindu e da pertença coletiva dos seus membros, por outro, ela é um instrumento de mobilidade social e de transformação estatutária (cf. Ballard 1994). Sendo uma das esferas da organização social que maiores consequências sofre, a casta permite a criação de novas identidades sociais, chegando a condicionar as práticas religiosas em determinados contextos, como é o caso da criação de novas formas de hinduísmo (Vertovec 2000, 53).” (Lourenço 2006, 104-105)

Através das minhas conversas com membros da comunidade consegui obter um reflexo da presença destas divisões, deparando-me com casos muito diferentes. Os informantes mais jovens não se mostraram conscientes da existência de uma divisão social e para suportar esta imperceptibilidade, o informante Y, de idade adulta, que não quis aparecer no filme manifestou-se incapaz de explicar o que se entendia por casta e de perceber as diferentes escalas de pertença (no seu caso o seu apelido é Nathalal, pertence à casta Lohana que, por sua vez, pertence à *varna* Vaishya, para além disso é gujarati). O discurso dos representantes das gerações mais velhas veio contrariar esta aparente inexistência de heterogeneidade. Como podemos ver no filme que acompanha esta dissertação, o Sr. Kirit admite que é inevitável pensar em diferenças de nível social entre os próprios hindus [embora substitua o nome “casta” por “nível” (até porque a pertença a uma casta e o nível socioeconómico da família não estão necessariamente ligados)]. Ao fim de algumas conversas, Bina, reconheceu em modo de desabafo que sente divisões sociais dentro da comunidade, referindo a casta Lohana como a que interpreta o estatuto mais alto e a que se considera o grupo social hindu mais fiel e cumpridor das normas do hinduísmo (mesmo que na prática isso não se verifique). Apesar de apontar a existência de castas, Bina representa a flexibilidade deste sistema aplicado à vida ocidental: para além de ser filha de pais pertencentes a *varnas* diferentes (uma vez que o pai era Brâmane, tornou-se herdeira desse identificador), também ela

casou com uma *varna* distinta (dita inferior à Brâmane). As condicionantes impostas por uma nação de acolhimento tão diferente obriga à interação entre grupos e consequentes movimentações dentro da hierarquia social. Continuando com o exemplo de Bina, conseguimos observar essa diferença na organização do sistema: embora pertença a uma *varna* enquadrada socialmente acima da dos Lohana (*varna* Vaishya) Bina não é reconhecida como tal, mas sim como pertencente a um nível inferior. Uma das premissas deste trabalho veio a confirmar-se. De facto, o número reduzido de membros da comunidade hindu em Portugal não oferece possibilidades de relacionamento suficientes para se dar continuidade ao tipo de interação habitual na origem. A propósito de uma conversa acerca da ideia do casamento, uma das minhas informantes exclamou: “rapazes da minha casta e da minha idade conheço muito poucos”, numa expressão de quem se questionava (ou a mim) como era suposto casar. A dificuldade imposta pela própria dimensão da diáspora, as influências da sociedade de acolhimento e a distância à de origem, contribuindo para um gradual esquecimento e afastamento de identificação, conduzem a uma mutação da organização social tradicional (Lourenço 2006). Dou razão a Burghart (1987) quando escreve “Castes have survived, but not the ‘system’ ”. A ideia de casta continua a existir, embora a identidade tenha vindo a ser alterada. O nome de casta, a identificação de formas de viver através dele e, ainda em muitas famílias, a vontade de o preservar mantém-se; no entanto, o seu efetivo cumprimento tende a fragilizar-se. Na maioria dos casos os casamentos continuam a acontecer entre indivíduos da mesma casta mas a exogamia tem-se tornado cada vez mais uma realidade. No entanto, é muito raro que essa mistura de castas aconteça sem que a justificação seja forte (como a força de os próprios noivos motivada por uma grande paixão ou no caso de se tratar da junção com uma família com grande poder económico, por exemplo), também a literacia da família (dos pais) conduz a uma maior ou menor permissão, consoante estejamos a falar de pessoas mais ou menos letradas, respetivamente. A “arrumação” por castas manteve-se e o facto da cultura hindu ainda ter em conta o matrimónio arranjado entre elementos da mesma unidade social (casta) pode ser um dos motivos para esta perduração. A preocupação com os laços endogâmicos torna-se um aliado à preservação da identidade dos emigrantes hindus.

Em *Hinduism in Great Britain* (1987), Richard Burghart põe em hipótese a existência de um “hinduísmo britânico” que comporta em si uma série de influências

britânicas, mudanças e reinterpretações mas de seguida lembra-se que já os antepassados dos residentes em Inglaterra teriam sido, anteriormente, influenciados pela presença inglesa no sul da Índia. Posto isto, a ideia de cultura de acolhimento tem de ser posta em causa quando nos encontramos na era da globalização segundo a qual as fronteiras territoriais não são sinónimo de barreiras de movimentação de capital, de circulação de bens, de pessoas, de alimentos e hábitos alimentares, etc. Dou o exemplo da filha mais nova (15 anos) da família com quem estava a viver na Índia que encomendava roupas ao estilo ocidental (calções curtos, tops de alças finas que mostravam os ombros, cores escuras, etc.) que não se conseguiam encontrar na sua cidade e que não respeitavam a indumentária prevista para uma mulher dali natural. A ambiguidade dos conceitos que pressupõem uma homogeneidade, tais como nacional, identidade, comunidade, cultura, etc. não é algo da ordem dos dias de hoje. Contaminação é sinónimo de mudança, de desenvolvimento; como já percebemos anteriormente: somos sempre o conjunto de vários estímulos e não o resultado de imaginados costumes ancestrais imaculados. Neste sentido, é impossível negar-se a reinterpretação das tradições e a existência de mutações constantes, por mais subtis e lentas que sejam, quer no país de origem, quer em contextos de migração.

Usando como exemplo o estudo da comunidade hindu em Inglaterra, Burghart afirma que uma série de aspetos do tradicional sistema de castas da Índia, tais como as ocupações profissionais associadas a cada casta e a relação de troca de serviços entre eles, não se manteve com a integração na sociedade urbana e moderna inglesa. É fácil confirmar esta tendência também no caso português, basta reparar no investimento da educação das gerações mais novas. Mesmo as famílias mais pobres investem como podem na formação superior dos seus filhos que não desempenharão as profissões originalmente, segundo a mitografia, associadas à sua casta [aos Brâmane cabia os ofícios religiosos, aos Kshatriya, intitulados de guerreiros, a defesa do reino, aos Vaishya profissões ligadas ao comércio e à agricultura e aos Shudra os trabalhos braçais (Srinivas 1962, 29 *cit.* por Dias 2009, 71)] mas sim profissões que lhes venham a trazer dignidade no mundo contemporâneo e estatuto financeiro. Na sua tese de mestrado (2006), Inês Lourenço, fez um levantamento sobre as ocupações profissionais dos membros da comunidade hindu de Santo António de Cavaleiros, constituída, na altura, por cerca de 2 mil indivíduos. Inês confirma o tendencial abandono das atividades tradicionais de casta mas reconhece que alguns continuam a desempenhar as

especializações que lhes estão associadas [essencialmente sapateiros, pedreiros (exercem na construção civil, como o marido da minha informante Bina) e alfaiates]. Aproveitando a pesquisa de Inês Lourenço, o investimento na educação (local onde é desenvolvido um forte contacto com a sociedade envolvente) é realmente visto, por algumas famílias como “um risco para a conservação da identidade hindu dos mais novos, funcionando a exposição dos jovens aos valores ocidentais como uma ameaça à sua integridade moral, particularmente no caso das raparigas”, por vezes levadas ao abandono precoce da escolaridade (especialmente quando pertencentes a famílias mais conservadoras) por este preciso motivo. Esta mudança nas profissões associadas à casta tem acontecido, também, na Índia, onde esta tendência tem vindo a ser diluída devido ao crescente investimento na educação dos jovens e às medidas do Estado para tornar o ensino acessível a todos.

O contacto com a sociedade de acolhimento e a vivência diária com a sua cultura, assim como as inevitáveis e desejadas interações sociais (mais ou menos intensas e frequentes) com membros dela, varia consoante os grupos sociais com quem os indivíduos partilham o seu quotidiano. Será de esperar que uma mulher, confinada ao espaço da casa e do templo e às relações de vizinhança (sendo que tendencialmente os vizinhos são também membros da comunidade hindu, como já vimos pela sua distribuição na AML), interaja menos com a sociedade envolvente do que um jovem que vai todos os dias à escola e que está inserido numa turma onde o referente cultural é maioritariamente português, neste caso.

Na sua tese de doutoramento, Inês Lourenço, aponta a família como um dos aspetos essenciais para a solidificação da identidade em diáspora. A família é sempre e em qualquer contexto um alicerce para o indivíduo e portanto, em diáspora, torna-se um elemento fundamental para o seu equilíbrio e para a sua coesão social e comunitária, uma vez que é a família que cria uma base identitária e que transmite referências culturais. Também o facto de ter a família unida no mesmo local, assim como outros membros da comunidade, torna a ideia de uma fixação a longo prazo mais provável e desejada, substituindo a vontade de retorno. (cf. Baumann 1984 *cit.* por Lourenço 2009, 40)

Inês refere-se, ainda, à preservação da língua, neste caso o gujarati, como fator fundamental de identificação e fala-nos de um esforço por parte dos mais velhos de incluir a aprendizagem do gujarati na educação dos mais novos. Na minha investigação,



muito menos extensa do que a da Inês e com seis anos de diferença mas mesmo assim conclusiva, notei que a aprendizagem da língua está em decrescente e a preocupação dos mais velhos com essa perda é notória, o que indica a importância da língua enquanto um dos principais elementos de reprodução cultural. Em *Deshpardesh* (1994), Ballard refere-se ao bilinguismo como caso específico para retratar a flexibilidade que os membros mais jovens de famílias emigrantes têm ao viverem num contexto de bi- e multiculturalismo. Introduzindo os conceitos de “code switching” e de “cultural navigation”, Ballard identifica a capacidade que estes jovens têm de estar em constante mudança de língua e de referentes culturais, adaptando-se com naturalidade aos diferentes contextos nos quais se deslocam (“*milieu-moving*”). Trata-se da habilidade inconsciente que os agentes demonstram em se movimentarem de um meio social para o outro, por via da aquisição e memorização das formas sociais que vão experienciando nos diferentes contextos, reproduzindo-as intuitivamente de cada vez que regressam a uma arena específica (Ballard 1994; Bourdieu 1977; 2000).

Ao falar de mutações nos hábitos hindus é impossível deixar de referir o crescente papel da mulher na ativação da religião nos meios diaspóricos. Inês Lourenço centrou a sua investigação de doutoramento neste assunto e anos mais tarde, com o meu projeto, deparei-me com um exemplo real desta situação. A execução de rituais religiosos no hinduísmo, desempenhados em público (na esfera privada a mulher encarrega-se, tradicionalmente, de certos rituais religiosos, sendo que outros ficam destinados ao homem; segundo Inês Lourenço, o contexto migratório contribuiu para um crescente papel da mulher nas funções ritualísticas também no espaço da casa), estão comumente associados à figura masculina mas no Templo Jai Ambé, na Portela, esse papel está entregue a duas mulheres: Bina (de casta sagrada: Brâmane) e à sua sogra que desde o início tomou conta do templo e fez as vezes do *pujari*<sup>14</sup>, uma vez que os homens tinham menos tempo livre devido às suas ocupações profissionais.

Não é apenas este ato de improvisação que ressalta neste “hinduísmo português» [imitando o “hinduísmo britânico” de Burghart (1987)]. O hinduísmo caracteriza-se por uma grande abertura à multiplicidade de manifestações do Deus, o que torna mais fácil a inclusão de figuras religiosas fortemente presentes nos países de acolhimento. No caso português, a devoção à Nossa Senhora de Fátima e apropriação da sua imagem por parte

---

<sup>14</sup> Nome masculino usado para designar o ritualista.

dos hindus em Portugal é visível, desde a presença de estatuetas da santa nos altares repletos de figuras ligadas ao hinduísmo, às, várias vezes mencionadas, excursões da comunidade hindu a Fátima. Este local de culto católico é também destino de fé, cumprimento de promessas e agradecimento, pela parte dos hindus. São também os atores sociais mais praticantes e interessados na manutenção da sua cultura de origem que originam dinâmicas e acrescentam elementos, apropriados da nova cultura na qual estão inseridos. O próprio hinduísmo está em transformação.

### **3.3 / *Matrimónio como estratégia de manter uma identidade***

Ser migrante não é sinónimo de se ser transmigrante. Entenda-se transnacionalismo enquanto:

“(...) the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism, to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships – familial, economic, social, organizational, religious and political – that span borders we call ‘transmigrants’.” (Basch, Glick Schiller e Blanc 1994, 7 *cit.* por Raposo e Togni 2009, 33)

Para dar continuidade à identidade trazida da terra de origem, são precisos bens que o permitam, como certos alimentos que não existem nos mercados portugueses e que são necessários para desempenhar determinados rituais e para dar continuidade ao tipo de dieta, como as vestes “tradicionais” e os acessórios ou como objetos/instrumentos religiosos que não se vendem em Portugal. No entanto, graças às mercearias indianas que tratam de estabelecer as ligações comerciais e à Internet que permite a encomenda de roupas, acessórios, entre outros artigos, é possível desempenharem a sua cultura em Portugal e deixa de haver necessidade, por parte da maioria, de se conectarem fisicamente com a Índia, deixando, consequentemente, de se tratarem de transmigrantes (Portes 2004, 74-77). Parte dos hindus fixados em Portugal já perderam ligação com familiares residentes na Índia e nesse sentido também não haverá envio de bens de cá para lá. Se uma parte não possui ligações diretas com o país

de origem, outra parte continuará a manter conexões emocionais que pressupõem viagens, telefonemas, troca de e-mails e de encomendas. De entre as atividades capazes de alcançar o estatuto de transnacionais, existe uma que ressalta e que me leva a acreditar que nos podemos referir a esta comunidade enquanto transnacional: o arranjo de noivados entre residentes na Europa e residentes na Índia. Refiro-me a uma transnacionalidade matrimonial. Há que atender aos motivos espoletadores de um matrimónio concebido nestas condições. É possível perceber que as preocupações sobre a conjugação dos noivos vão para além de interesses económicos ou burocráticos e que se debruçam, especialmente, sobre questões de semelhança cultural. Nesse sentido, há que deixar clara a distinção entre casamento arranjado e “casamento por conveniência” (cf. Raposo e Togni 2009), estando o casamento arranjado mais preocupado com a continuidade do grupo étnico, neste caso. Em casos de casamentos entre indivíduos de nacionalidades diferentes (uma realidade na comunidade hindu sobre a qual debruçamos o presente estudo) o “casamento por conveniência” tende a ser sinónimo de um meio de obtenção de permissão de residência. Nesses termos, a união matrimonial é um meio para atingir um fim, opondo-se às estratégias de arranjo de noivado na qual a migração dos intervenientes é uma consequência do principal objetivo (união endogâmica).

Esta foi a questão de partida para o presente estudo. Como é que as práticas e perspetivas relativas ao matrimónio se mantêm, uma vez que o leque de opções pode ser limitado no contexto de uma minoria étnico-social, como é a comunidade hindu em Portugal? Esta questão já se havia levantado quando, no século XX, os confrontos navais no Índico suscitados pela II Guerra Mundial tornaram de risco as viagens entre o leste africano e a Índia, promovendo, consequentemente, “as relações entre as populações hindus dispersas pela África Oriental através da celebração de casamentos entre elementos da mesma casta, que neste contexto estavam impedidos de procurar esposa na Índia” (Dias 2009, 50-51).

Entre os dados adquiridos com a presente investigação, é possível perceber que a união entre membros com as mesmas raízes e, em muitos casos, a procura de noiva(o) na origem (Índia), é vista pelos informantes como um meio de preservar as “tradições”. Um elemento que saiba as “tradições”, que consiga cozinhar os pratos típicos, que fomenta as práticas religiosas e as celebrações, que saiba a língua, é visto como um ótimo candidato a noivado. Também a mentalidade de devoção à família incutida nas mulheres indianas desde o seu nascimento é vista como uma mais-valia. Através das

entrevistas realizadas, foi possível perceber a importância deste último aspeto. Não se tratando apenas de um discurso dos homens, há um grande estigma relativamente ao casamento com mulheres portuguesas (ou europeias, no geral), pelo qual se receia o abandono da família e a negligência da vida doméstica por parte da mulher ocidental. Pelo contrário, um casamento com uma mulher indiana representa a estabilidade, a segurança, a capacidade de executar os cozinhados indianos devidamente, a promessa de que a mulher fará tudo para servir a família até morrer. Estas ideias acerca do papel da mulher no matrimónio não são concebidas sem fundamento. O hinduísmo oferece um conceito disciplinador dos agentes sociais: o *dharma*<sup>15</sup>. Essa linha disciplinadora construída com base nos ideais integrantes do *dharma* é conseguida através da transmissão de códigos morais, de uma noção consensualizada de “verdade”, do valor das práticas seculares entre gerações. Embora o *dharma* esteja presente muitas vezes de forma inconsciente é possível identificarmos a sua existência não apenas no cumprimento dos seus princípios como também o podemos ver manifestado nas expectativas e imagens que os homens criam das mulheres, como foi referido umas frases acima e como pode ser observado nas conversas captadas no filme. A interiorização das ideologias é sentida como um dever, uma virtude a adquirir durante a vida, uma vez que é o que sustenta a própria existência. Segundo o *Manusmriti* (assumido como a escritura mais antiga e influente acerca do *dharma*), a natureza da mulher (considerada fraca, instável, e impura) não deverá em caso algum ser manifestada, sendo que a única solução para não revelar essa sua natureza é seguir o seu *stridharma*, do qual faz parte a maior conquista e bem da mulher: a felicidade adquirida apenas através da vida conjugal (Knott 1996, 18-19; McGee 1992, 77).

Suportando-me nos casos aos quais tive acesso, os jovens rapazes mostraram que a sua ligação à cultura hindu/indiana é frágil, não conseguindo, embora a sua vontade de o fazer, apontar aspetos culturais que fossem capazes de transmitir aos seus futuros filhos. Casar com uma mulher indiana está nos desejos destes rapazes (não de todos os que entrevistei) e apresenta uma solução para o problema da incapacidade de passar os ensinamentos aos descendentes. Nesse sentido, o homem também procura a

---

<sup>15</sup> *Dharma* é um termo usado no hinduísmo (também aplicado no budismo e no jainismo) para definir os princípios pelos quais o universo se rege e pelos quais cada indivíduo deverá guiar a sua conduta. Para além das leis morais e religiosas que cada indivíduo deverá seguir, também deverá governar-se pelo *dharma* coletivo que respeita as normas do grupo de pertença.

felicidade na vida conjugal, passando o *stridharma* a ser indispensável para a plenitude do homem e por isso complementar (e vice-versa).

O cumprimento do *dharma* torna-se uma responsabilidade, uma vez que dele depende o bem-estar dos elementos da família, assim como a coesão do grupo cultural. Os receios e os medos de falharem os seus deveres enquanto donas de casa, enquanto boas mulheres capazes de fazerem felizes os seus maridos, de não serem férteis ou até mesmo de não conseguirem dar à luz rapazes, causa uma grande ansiedade na mulher hindu, sobre a qual são colocadas expectativas extremamente altas (derivadas do *dharma*) e que podem não depender da sua vontade ou ação (Knott 1996, 21).

A união matrimonial com elementos não pertencentes à comunidade é vista como uma ameaça à sua constituição e é por isso que, mesmo que inconscientemente, não é bem-vista entre os seus elementos. Na minha estadia na Índia não senti que o casamento entre indianos e estrangeiros fosse problemático, antes pelo contrário. O casamento com “um branco”/ocidental confere estatuto. Não existe a percepção do perigo da continuidade. Isto, em adição ao facto da miscigenação não ser proibida nos documentos religiosos (como Jeenal diz durante o filme), leva-me a acreditar que é, efetivamente, por este motivo que o matrimónio é usado como estratégia para manter a existência da comunidade, de uma identidade comum. É visto como um método forte na manutenção das “tradições”.

## ***Capítulo 4***

### ***Análise dos resultados***

O presente capítulo representa um exercício de reflexão sobre o filme e, portanto, uma análise do mesmo por forma a identificar resultados conseguidos através da sua realização.

O produto visual, passível de ser visto por qualquer pessoa, permite ter acesso a um discurso doseado. Por um lado, por ser estimulado por um elemento exterior interessado em temas que fogem à ordem do diálogo comum (como é o realizador/antropólogo), é conseguida uma abertura a novos temas e, por se dirigir a uma pessoa de fora da teia de relacionamentos, permite que sejam desvendados assuntos quase em tom de confissão. Por outro, a possibilidade de ser visto por familiares e pela comunidade faz com que o interlocutor autolimite o seu discurso, resultando numa escolha doseada dos informantes sobre o que contar ou não. A postura que cada um adota em frente à câmara permite-nos caracterizar cada informante, assim como a sua posição na comunidade e perante cultura.

### ***Universalidade do tema***

“The film perhaps contains a further ironic narrative line, but it remains implicit: ‘Here are a remote people talking about their world. But no, you are mistaken, they are talking about yours.’” (MacDougall 1991, 36)

MacDougall deixa-nos esta pista em forma de nota quando nos dá o exemplo de uma conversa que toma o lugar principal no seu filme observacional “Under the Men’s Tree” (1974, filmado em 1968), no qual os intervenientes se juntam em torno de uma árvore para construírem bens de pele e madeira e para descansarem, acabando por darem início a uma conversa em torno do veículo a motor, claramente um objeto introduzido pela Europa. O filme começa por levar o espectador para aquele mundo no Uganda (que à primeira vista nos pode parecer distante) mas depressa se torna um filme acerca de outrem, dos europeus embrenhados na evolução da indústria. Este caso avisa-

nos para uma possibilidade do filme: a possibilidade de nos revermos nas personagens, de nos identificarmos com pontos abordados nos filmes, de diluirmos a distância entre mundos que, na verdade, fazem parte do mesmo. Talvez haja mais em comum do que o que podemos pensar à partida.

Embora num primeiro relance os discursos dos entrevistados pareçam descontextualizados ou deslocados da realidade da sociedade ocidental, podemos encontrar neles constantes em ambas as sociedades. A importância da castidade até ao casamento e ideia de “compatibilidade” referidas no filme pode ser encontrada em vários estudos debruçados sobre outras comunidades, tais como na cigana (conf. Bastos 2006) e na islâmica (conf. Gadit 1993). Na verdade, basta olharmos, atentamente, para nós mesmos para percebermos que estas preocupações fazem, de modo generalizado (umas vezes de forma mais visível e assumida do que noutras), parte de qualquer grupo social. A noção de “compatibilidade” pode ser entendida como uma referência às classes sociais, segundo a qual se pressupõem a união entre indivíduos de estatuto socioeconómico, de hábitos culturais e de formas de estar semelhantes. No filme, os elementos mencionados para que haja compatibilidade no enlace matrimonial são, em grande parte, a alimentação, a educação, a aparência e a pertença a “boas famílias”. Debrucemo-nos sobre o significado de “boas famílias”. Um dos jovens que fala no filme, que conta que já tem casamento marcado, conta-nos também que o irmão mais velho está à procura de noiva e diz-nos o que a sua família procura na noiva, uma das exigências é que “seja de boas famílias”, ou seja, “que tenha dinheiro como nós”. O que se pretende neste arranjo é uma rapariga que esteja ao mesmo nível que o irmão do meu interlocutor. Não pode ser uma noiva proveniente de uma família pobre mas também não pode ser de uma família demasiado rica comparativamente com a família do meu informante. Numa parte da entrevista, esse grupo de rapazes referiu-se ao grupo dos ismaelitas, dizendo que eles se consideram pertencentes a uma casta superior e que grande parte detém hotéis, sendo, por isso, mais abastados do que os membros da comunidade hindu. Existe, portanto, consciência do estatuto que cada um desempenha, quer seja dentro da própria comunidade hindu, quer seja face às outras comunidades. O Sr. Kirit diz que ser indiano não basta para poder haver uma união matrimonial do agrado geral, uma vez que existem vários níveis sociais (“melhor nível, nível médio e nível baixo”) dentro da própria comunidade, com formas diferentes “de pensar”, “de ser” e “de integrar”. Não podemos esquecer de olhar para nós mesmos ao ouvir as suas

palavras. Da mesma forma, na sociedade ocidental são desejadas uniões entre pessoas similares, de nível social semelhante. A junção de pessoas e, por consequência (numas situações mais do que noutras) de famílias, nas quais as diferenças são acentuadas não é bem visto a nível universal, desde os tempos ancestrais até à época contemporânea, pelos mesmos motivos que o Sr. Kirit referiu. Para uma vida em comunhão é preciso adaptação de ambas as partes, quanto mais difícil essa adaptação for, menores serão as probabilidades de um futuro pouco turbulento. É claro que não podemos generalizar e dizer que isso acontece mas sim confirmar a existência deste tipo de discurso, também, na cultura ocidental. O casamento entre indivíduos de estatutos socioeconómicos desiguais tende a ser menos óbvio devido aos meios sociais diferentes em que se deslocam (muitas vezes os indivíduos nem se cruzam) e, por exemplo, os interesses que desenvolveram por terem acesso a determinada educação (se não têm interesses ou estilos de vida semelhantes será mais difícil haver uma pré-disposição para se conhecerem). Embora não haja regras ou esquemas sociais tão rígidos como o sistema de castas indiano, é inegável a existência, mesmo que subliminal ou por não ser verbalizada, da escolha de um cônjuge pela sua posição social.

Para além das formas habituais de procura de noivo(a), como o passar da palavra e de fotografias entre familiares, amigos e conhecidos, ou o envio direto de cartas entre famílias a sugerir o arranjo, surge uma forma (que também, já passa ela própria a ser recorrente) de procura de companheiros de vida adaptada aos tempos modernos: os *sites* / redes sociais. Depois de ter surgido no meu *feed* de Facebook a informação de que vários amigos (todos hindus, portugueses ou indianos) tinham seguido páginas de *websites* destinados ao encontro da alma gémea, decidi inscrever-me na primeira rede *online* que o Google me aconselhou. Chama-se *Shaadi* e autointitula-se como o número um dos *sites* matrimoniais indianos, a funcionar desde 1996 e com cerca de 30 milhões de inscritos. No registo são-nos perguntadas as nossas características físicas (desde o peso, ao tom de pele), intelectuais, sociais (casta a que se pertence, comunidade, profissão dos pais) e outras, como o horóscopo. São-nos imediatamente sugeridos uma série de homens (no caso da inscrita ser uma mulher). Fui, então, ler o perfil de alguns e nesta primeira pesquisa houve um que me chamou particularmente a atenção: trata-se de um rapaz que foi para Londres estudar e que por lá ficou a trabalhar, no seu texto de descrição escreveu “I don't care who you are but after the marriage you are my lover, friend, guide, simply you are my world”. Admito que a primeira leitura desta frase me



causou um certo choque; ali, estava escrito que para um casamento acontecer não é preciso conhecer o(a) noivo(a) mas que a partir do momento em que se tornam oficialmente marido e mulher, é como se uma grande história de amor existisse entre eles e que se tornam tudo um para o outro. Depois refleti por uns momentos e lembrei-me de histórias de meus conhecidos, ocidentais, cuja cultura de referência é a portuguesa, que fazem exatamente o mesmo: procuram pessoas compatíveis na Internet. Mais uma vez, não estamos a olhar para o outro, estamos a olhar para um reflexo do mundo. Talvez seja a palavra casamento ou o despudor em dizer claramente as características que a alma gémea deve ter para que seja uma boa companheira que cria a sensação de estranheza e de não identificação, mas a verdade é que se trata de uma realidade que não nos é assim tão distante. Para além disso, a Internet representa uma forma de construir a identidade hindu em diáspora, permitindo o acesso a pessoas, ao desenvolvimento de laços com outros hindus (entre membros da diáspora hindu-indiana e residentes na Índia) e através da categorização que permite facilita o encontro de cônjuges.

Reparando noutro aspeto envolvido nas questões do matrimónio e consequentes relações de parentesco, no hinduísmo, a sogra desempenha o papel de “guardian of the norms of stridharma” (Knott 1996, 22), assegurando a passagem dos princípios e das normas, a ela cabe-lhe vigiar o lar e o *dharma*. Às figuras femininas da casa (quer seja a mãe, a sogra ou a tia) cabe transmitir os ensinamentos aos membros mais novos da família, nomeadamente o dever de ensinar a performar os *satsangs*, *pujas*, *yagnas*, entre outras orações, as celebrações e o calendário religioso, a fazer os cozinhados e a explicar que alimentos devem ser ingeridos em determinada altura ou como fazer jejum, o dever de explicar as histórias religiosas e mitológicas, de decidir em que momentos religiosos ou culturais é que as crianças devem estar presentes, etc. (Penny Logan 1988, 122 *cit.* por Vertovec 94-95). O mesmo se verifica na cultura ocidental, na qual o elemento mais velho da família ou que passa mais tempo no espaço do lar é quem se encarrega das funções domésticas, da manutenção da casa, de ensinar os mais novos a fazer. É inegável que a mulher, em maior parte das culturas, ocupa um papel central na vida do lar. Mesmo quando tem uma ocupação profissional no exterior, a mulher chega a casa e cumpre com as suas funções de gestão doméstica. Nascidas com o destino de se tornarem “donas de casa”, tornam-se efetivamente um elemento com poder sobre a casa

e sobre a família, é a mulher quem decide os horários, quem decora a casa, quem escolhe as refeições.

Através destes exemplos quis apenas retirar o carácter de estranheza e de distância que muitas vezes podem ser criados através da observação de um núcleo cultural distinto. Algo que aparentemente possa estar longe da nossa realidade, talvez esteja mais perto do que o que à primeira vista reparamos. Ao olharmos para o outro podemos estar a fazer uma análise distanciada de nós mesmos e o facto de num filme nos conseguirmos identificar com personagens penso que possa facilitar esse reconhecimento de que uma determinada história possa ser também nossa.

### ***Sobrevivência de “tradições”: o passado é o presente?***

Também através do filme é conseguida a ideia de que nada é determinante. Fala-se do agora, de um agora que teve início nas primeiras emigrações da Índia para a ex-colónia portuguesa e que portanto será semelhante ao que foi e ao que será. Usando como exemplo o que a certa altura é dito por um dos jovens no filme acerca do Templo Radha Krishna, o rapaz fala pelos seus amigos quando diz que o templo é pouco frequentado nos momentos reservados para as rezas diárias e que apenas os mais velhos comparecem. Esta visão pode-nos levar a pensar que a vida do templo poderá estar em risco e que, quando esses poucos mais velhos deixarem de interpretar as orações diárias, desaparecerá. Porém, olhando para exemplos mais recorrentes em Portugal, podemos reparar em Igrejas cuja frequência diária é escassa e se resume igualmente a elementos mais velhos. No entanto, nessas Igrejas continuarão a existir sempre elementos mais velhos, protagonizados pelos mais novos que envelheceram. O mesmo se aplica ao templo hindu, no qual a pouca aderência diária não será indicador do desaparecimento da vida do templo após a geração de mais velhos, continuarão a existir os poucos mais velhos a manter os rituais de oração diários. Da mesma forma, podemos voltar a olhar para o testemunho de um dos informantes de Susana Bastos (1990) ao qual já recorremos anteriormente e usá-lo como exemplo. Na citação que Bastos faz, o informante transparece a sua preocupação com a passagem da sua cultura para os seus filhos e com a imagem que passam para os que ainda residem na Índia. Fala-nos da

tristeza dos avós por não verem os netos a saberem as coisas (*ibid.*, 7). Passados vinte-e-cinco anos, podemos ver em Bina (na altura com 15 anos) as mesmas preocupações com a nova geração. As mesmas ideias de fim de cultura repetem-se, geração após geração. Somos reportados para uma ideia de passado idealizado, um passado ainda preso à vida na Índia (onde os templos, grandes ou pequenos, estão sempre cheios de devotos) que há muito terminou. Os constituintes da comunidade, apesar de se autoconsiderarem portugueses continuam a ir buscar exemplos da vida na Índia como sendo a mais correta e a que deveria ser levada, embora o estilo de vida que levam em Portugal seja muito diferente. O mais surpreendente é que esta ideia vai sendo passada entre gerações e os que nunca foram à Índia, cujos pais já não nasceram na Índia, defendem o mesmo. Esse país distante continua a estar presente nos discursos dos atores da diáspora que vão alimentando narrativas onde o representam enquanto local de culto e de devoção. A ideia de “tradição” é habitualmente evocada para sublinhar as continuidades históricas e permite a referida e tão desejada ligação às origens (Gilroy, 1993). A Índia é vista, então, como um lugar unificador ao qual os antepassados virtuosos pertencem e aos quais o respeito de prolongar as suas tradições deverá permanecer. Falamos de uma comunidade imaginada (Anderson, 1991) que guarda em si princípios ancorados a uma realidade comum (entre um vasto leque de indivíduos também eles imaginados) idealizada.

Dos vários conhecimentos adquiridos, houve um aspeto que me chamou, particularmente à atenção: a importância da imagem na sociedade indiana. Como já foi mencionado anteriormente, a preocupação com a aparência para o exterior é levada ao extremo e há consciência de que o que é captado será posteriormente visto por alguém. Neste sentido, foquemo-nos na importância do registo integral dos matrimónios. O casamento, é um dos momentos mais marcantes na vida de qualquer pessoa que o realize e na sociedade indiana o mesmo acontece, sendo que o episódio é marcado com a maior pompa e circunstância possível e quanto mais inesquecível for, melhor! Esquecer é algo que não se quer e portanto o registo físico, passível de ser revisto em qualquer altura, por qualquer pessoa, em qualquer local, surge como algo indispensável para os indianos. Na Índia, pude folhear vários álbuns de fotografias, nos quais estavam registados os vários dias do matrimónio e todos os momentos ritualísticos pelo qual é marcado; pude, ainda ver alguns vídeos de casamentos, nunca com menos de três horas e meia de duração. O teor performativo do casamento e toda a ostentação do mesmo

indica que se trata de um evento extremamente feito para o exterior. São horas de rituais diferentes aos quais muitas pessoas assistem (os convidados não se limitam à família e aos amigos mais próximos, os conhecidos e por vezes, apenas por pertencerem à mesma comunidade, acabam por ser convidados), é um espetáculo que acontece frequentemente na cultura indiana. Todos os anos, todos os indianos com quem me cruzei são convidados para mais do que um casamento. Posto isto, uma das coisas que a minha informante mais nova referiu acerca da preservação da “tradição” do casamento não podia vir mais a propósito: a visualização sistemática de casamentos. Segundo Jeenal, o facto de os hindus assistirem a vários casamentos por ano, desde a infância, leva à continuidade. Através da visualização aprendem-se os rituais, o que permite prosseguir com os mesmos de geração em geração, e aquilo a que se assiste torna-se parte da vida, um momento que terá que existir, mais cedo ou mais tarde. Enquanto que na sociedade portuguesa o casamento é visto como algo cada vez menos comum, na sociedade indiana continua a ser um ato imprescindível e inevitável. O conceito de *habitus* desenvolvido por Bourdieu vem suportar esta ideia de que a visualização frequente dos casamentos ajuda a dar-lhes continuidade, assim como a ideia de algo ter a capacidade de se tornar normal aos nossos olhos quando visto, vivido, experienciado, várias vezes. Citando o autor, “The body is in the social world but the social world is in the body” (Bourdieu 2000, 152), ou seja, não são apenas os indivíduos que se movem na esfera social, o contexto social e tudo o que implica também se inscrevem nos agentes. O *habitus* manifesta-se, portanto, em todas as interações (moldadas pelo contexto social) do ser com o mundo, quer seja através das roupas, das formas de pensar, de sentir, dos discursos, da conduta que cada um apresenta, mantendo uma relação recíproca entre o que constitui o indivíduo e as estruturas onde se move. O *habitus* fornece, como Vertovec (2000, 158) compara, uma espécie de repertório de ações para cada situação. O corpo torna-se uma memória. A aquisição desse *habitus* não tem apenas raiz nos pontos comuns (podem ser vividos a vários níveis; podemos referir-nos a um *habitus* de género, de classe social, ou até mesmo a um *habitus* familiar, na medida em que as gerações anteriores têm a capacidade de influenciar as visões dos novos membros da família sobre o mundo) que os indivíduos sujeitos a condições sociais semelhantes partilham, mas também na trajetória singular que cada indivíduo constrói através da articulação de ações e de compreensões nos meios sociais experienciados. Os comportamentos produzidos pelo *habitus* são passados entre gerações e

incutidos/entranhados desde tenra idade nos indivíduos, sendo reforçados socialmente através da educação (cultural, religiosa, científica, etc.) (Bourdieu 1977; 1989; 2000).

No seguimento do raciocínio, não será a prática e aceitação de um casamento arranjado consequência de um *habitus*? É certo que não é considerado, por muitos, algo aceitável ou uma hipótese de forma de casamento real e possível mas, e se em todo o nosso núcleo social isso se passasse? Se a única forma de casar que conhecêssemos fosse através de um arranjo com um(a) noivo(a) de quem apenas uma fotografia tivéssemos visto? Talvez aí fosse natural. Talvez as nossas mentes estivessem programadas para isso, como contou o informante Y. A rapariga (uma das trinta que lhe foram apresentadas numa semana) com quem se casou numa ida (em forma de emboscada para lhe arranjam noiva) à Índia disse-lhe, passadas duas semanas de o conhecer, imediatamente depois de se casarem, que o amava. Mesmo perante a contra-argumentação do meu informante, que negava a possibilidade de tal sentimento ser possível, a sua, então, mulher afirmava, seguramente, que sim. Esta situação faz-nos pensar nas interpretações que cada um tem dos sentimentos. Se desde pequena que a rapariga foi preparada para um casamento nestas circunstâncias e para amar o homem com quem se viria a casar, ser-lhe-á natural que isso aconteça. Por outro lado, os seres humanos têm sentimentos e esses surgem sem serem ensinados. Em muitos dos filmes de casamentos que visioniei na Índia vi as noivas com um ar triste, apático, nervoso e a chorarem. Embora tenham sido preparadas para um casamento arranjado, não são indiferentes ao facto de se estarem a juntar a um homem e a uma família totalmente desconhecida e saírem do seio que sempre conheceram. "Marriage may be eagerly awaited, yet no bride behaves joyously at her wedding, for she must behave modestly and demonstrate her love for her parents" (Gardner 1995, 186). Em *Global Migrants Local Lives*, Gardner mostra-nos uma música na qual o caminho que a noiva tem que percorrer para casa do marido é comparado ao caminho para a morte, passo a citar alguns versos da música para que se compreenda: "(...) Everyone will cry for you; Your bravery cannot withstand the summons; (...) Oh woman, the messenger of death will catch you; (...) I am going to a new country today as a bride; My father-in-law's home is full of darkness (...)" (*ibid.*, 187). Suportando-se em explicações dos seus informantes, Gardner esclarece que, embora a noiva se apresente chorosa durante o casamento (como pude confirmar a frequência através da visualização de vários vídeos de casamentos), está, ao mesmo tempo, entusiasmada com o facto de se estar a unir, finalmente, ao seu

marido e de se estar a casar. O choro da noiva no casamento não quer dizer que esta está a ir contra a sua vontade ou que está desgostosa por se casar mas, sim, que está triste porque vai abandonar a casa dos seus pais para viver com uma família de desconhecidos. Por saberem que os pais apenas querem o seu melhor, confiam que lhe escolheram um bom marido (o que muitas vezes não acontece, como pude confirmar durante a minha estadia na Índia, onde muitos maridos tratavam mal as mulheres e não nutriam carinho por elas) (*ibid.*).

Creio que a sobrevivência das “tradições” poderá estar ligada à prática, à repetição e à formatação cultural que cada qual recebe. Se os indivíduos estão, desde sempre, habituados a ver e a pôr em prática determinados costumes, originadores de um certo estilo de vida e crenças, a sua visão sobre esses valores será mais facilmente (mas não obrigatoriamente) tida como natural. É natural que ao crescerem, os indivíduos tendam a reproduzir esses ensinamentos, até porque é a forma de vida que melhor conhecem. Não quero com isto expressar uma ideia fundamentalista e generaliza-la mas sim apresenta-la como uma possibilidade. A esfera doméstica, na qual a educação se centra mais na prática do que no ensinamento teórico, revela-se um ambiente propício para a transmissão cultural (em qualquer que seja o grupo social): “Much of what is observed to be domestic Hinduism in Indian and Britain involves the beliefs and practices of women in the household (McDonald 1987). Indeed, Sandra M. Wilkinson (1994, 63) found, ‘British Hindu women are unmistakably the sustaining and dynamic force behind the perpetuation and transmission of traditional religious practices in the home.’ ” (Vertovec 2000, 94)

Se o natural eram os casamentos arrançados entre indianos, hoje em dia com a globalização e facilidade de passagem de informações, a noção de que existem formas diferentes de casar têm o seu peso na suposta linha constante e pacífica dos procedimentos de noivado. O “casamento por amor” torna-se um sonho e saber que é possível acontecer e normal noutras culturas promove a vontade de o procurar. Com a deslocalização para um país onde o usual é casar “por amor”, a minoria vê-se com mais dificuldades de manter um tipo de casamento que foge ao comum no contexto em que se encontram. Nesta situação, as gerações nascidas em Portugal, que têm nas suas redes sociais muito mais portugueses nascidos no seio de famílias originalmente portuguesas do que originários da Índia e que cresceram rodeados da cultura portuguesa e europeia, sofrem um dilema cultural e de crenças. É aqui que se dá o conflito de gerações e de

vontades. No entanto, as noções de “romantic love” (Gardner 1995, 189) não são apenas transmitidas pelos estilos de vida ocidentais, os próprios filmes de Bollywood são fortes meios de introdução e fortalecimento de ideias de aceitação de casamentos por amor e de relacionamentos românticos.

O passado, onde as ideias de “tradição” pertencem, é constantemente trazido para o presente onde é automaticamente misturado com as tendências e contextos desse presente. Num jogo de puxar a corda, em que de um lado o *habitus* exerce a sua força e do outro a novidade exerce a sua, a corda continuará esticada num ato constante de improvisação entre as duas forças, opostas mas que mantêm a corda esticada.

### ***Estratégias de aproximação à cultura e à religião: os Swaminarayan***

O BAPS ou Swaminarayan é uma organização sócio-espiritual derivada do hinduísmo e que se suporta nos seus ideais. Erguido, oficialmente, em 1907, por Shastriji Maharaj, a tradição *vishnuíta* Swaminarayan Sampradaya existe desde o início do século XIX, graças ao seu fundador Bhagwan Swaminarayan. Embora seja uma vertente relativamente recente, obedece fortemente às antigas escrituras sagradas hindus, os Vedas. Com especial expressão no estado do Gujarate, está presente em 52 países, tem cerca de um milhão de devotos e um guia espiritual: Pramukh Swami Maharaj, quinto sucessor espiritual de Bhagwan Swaminarayan e, portanto, o corpo através do qual Bhagwan Swaminarayan se mantém presente na Terra.

Nos discursos recolhidos foi constante a referência aos Swaminarayan como “aqueles que preservam melhor as tradições”. Notei, principalmente nos discursos dos informantes mais novos a incompreensão desta vertente, duvidando até se poderiam ser considerados hindus. Como justificação dessa capacidade que mais nenhuma vertente do hinduísmo parece conseguir deter, identificaram a cativação através de momentos de convívio (jantares ou festas) depois do momento de culto e a existência de um guia espiritual supremo (equivalente ao Papa no catolicismo). A melhor forma de tirar as dúvidas é tentar perceber junto dos devotos a Swaminarayan Bagwan como é que há uma maior preservação comparativamente com os que se regem por outra vertente ou, pelo menos, o que os faz estar mais unidos em torno do movimento religioso.

Entrevistei, então, Jeenal, uma menina de 17 anos, cuja postura confiante e esclarecida contrastou com o grupo de rapazes que mostraram dificuldade em identificar as tradições e em compreender a religião. Foi com facilidade que a minha informante mais nova me contou o que entende por “tradição” – “O que é a tradição? Pensa-se logo em casamento arranjado, entre menores, depois as castas! Tradições que não tem por base uma fé cega e superstições. Comida, cozinha indiana, as danças, a música, a religião, os valores, yoga! Medicina tradicional indiana, Ayurveda.” – e identificou as estratégias usadas pelos Swaminarayan para as manterem. Enumerou três elementos-chave para a preservação: os *mandirs* (templos), os *shatras* (escrituras) e os *sant*, ou “santós” como pronunciou. Os *sant*, tentando fazer uma analogia carente com o catolicismo, serão os equivalentes aos papas, vivem de acordo com as escrituras (Vachanamrut e Shikshapatri, ambas derivadas de discursos e de textos produzidos por Bhagwan Swaminarayan) e estudam-nas por forma a conseguirem transmitir os seus ensinamentos eficazmente aos devotos, são líderes. Os jovens são habituados desde cedo a frequentar o templo, onde os ensinamentos vão sendo transmitidos não só às crianças, como também aos pais, sendo-lhes explicado como lidar com diversas situações, nomeadamente com a fase da adolescência. Existe um acompanhamento, “marg darshan” em gujarati, como lembrou. Usando o seu caso como exemplo, desde pequena que vai ao templo e foi aí que lhe introduziram os valores da religião e da cultura da qual é descendente.

Outra forma de interiorização que mencionou foi a repetição. Assistir e participar com frequência em casamentos (cerca de três casamentos por ano desde a sua infância) torna-o um acontecimento natural da vida e uma parte dela mesma. Passa a ser percebido como algo que naturalmente irá acontecer, é tão normal como ingressar no 1.º ciclo escolar. Na cultura portuguesa, o hábito do casamento é muito menos sentido. Se questionarmos jovens da idade de Jeenal sobre o número de casamentos aos quais já foram, os resultados serão muito menores. Tal como Jeenal disse, maior parte dos seus amigos nunca foi a um casamento. É compreensível que o matrimónio se torne, aos olhos dos portugueses, um momento com uma carga singular e incomum superior do que aos olhos daqueles que desde que nasceram comparecem a casamentos. Desta forma, acaba por se tornar, também, um objetivo: “aquela ostentação toda... é bonito de ser ver e às vezes a parte da visualização também nos leva a preservar!” – diz Jeenal na sua entrevista. A vivência torna natural e a repetição cimenta enquanto cultural.



A falta de um líder entre outros sectores do hinduísmo pode estar na causa do menor sucesso entre eles. O líder é um ponto unificador, de consenso e de inspiração, capaz de concentrar em si o poder para guiar uma comunidade alargada, uma vez que esses membros sabem para quem olhar e onde ir buscar o caminho. Esta vertente está bem estruturada e organizada, preocupando-se com a realização de atividades que promovam a união do grupo e a proximidade ao meio religioso. A integração dos membros mais jovens desde cedo em atividades não apenas ritualísticas mas também do foro social, como aulas de dança tradicional, convívios em locais de interesse fora do espaço do templo, grupos de jovens e mulheres (Michaelson 1987, 38), jantares após as reuniões religiosas, etc., é vista como o trunfo desta vertente na manutenção do interesse das gerações mais jovens. Num folheto informativo sobre o BAPS (Bochasanwasi Shri Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha), podemos encontrar os objetivos desta vertente do hinduísmo que passo a transcrever: “assembleias semanais para cultivar e aprofundar o conhecimento do Hinduísmo e do Swaminarayan Satsang; ensino de Gujarati e Português para os estrangeiros; biblioteca de temas sobre o Hinduísmo e a cultura indiana; ensino de teatro, dança e música (instrumentos musicais); atividades sociais de ajuda aos mais carenciados (distribuição de alimentos; assistência básica em saúde primária, campanhas de donativos de sangue, colóquios sobre a prevenção de doenças; workshops sobre alimentação vegetariana, os seus benefícios e um espaço para a degustação da mesa”. Basta olhar para os objetivos deste grupo para perceber que não se limita aos momentos de oração diários/semanais e às celebrações religiosas. Estão empenhados em criar toda uma envolvência para atrair membros e para os manter, transmitindo de forma leve, agradável e indireta, os ensinamentos de Swaminarayan.

Durante a conversa com Jeenal senti que havia uma grande diferença na forma de preservar as tradições comparativamente com o que foi expressado pelo Sr. Kirit, que espera uma atitude da parte dos mais jovens. Contrariamente, os Swaminarayan mostram ter uma transmissão, feita em comunidade, mais ativa das tradições e dos hábitos caracterizantes da sua cultura.

### *Gerações diferentes, olhares diferentes*

Há medida que os tempos vão passando e que novas gerações vão nascendo, a proximidade ao país de acolhimento vai aumentando. Imaginemos uma primeira geração de emigrantes da Índia para Moçambique: como já vimos e como é hábito, um primeiro elemento da família parte à descoberta de um trabalho que lhe permita providenciar mais e melhor à sua família que permaneceu na terra de origem. Neste caso, o membro familiar, geralmente o homem, continua a ver a Índia como o seu país e tem como objetivo a ele regressar, quando der a sua missão por terminada. Com oportunidades de desenvolver um projeto de vida mais sólido, a família desloca-se, então, para o novo país, onde, uma vez que já têm a cultura de origem enraizada, a vão tentar imitar da forma mais fiel que conseguirem. Em Moçambique, as redes estabelecidas fora do grupo de iguais resumir-se-ão aos colegas de trabalho e aos contactos diários inevitáveis. Esta geração tentará preservar a sua cultura ao máximo, tentarão fazer uma vida o mais semelhante possível à que tinham no seu país de origem, uma vez que não têm nos seus objetivos adaptar-se à nova cultura. A geração seguinte, nascida já em Moçambique, que adota o português como uma das suas línguas que maneja na perfeição, chega ainda a passar algum tempo da juventude na Índia, onde estuda e assimila influências da cultura vivida no subcontinente, chega à Europa, onde o estilo de vida contemporâneo se impõe mais fortemente do que em Moçambique. As novas gerações nascem totalmente integradas na sociedade portuguesa [frequentam escolas portuguesas, o que muitas vezes não acontecia em Moçambique por haver a possibilidade de frequentarem escolas onde praticamente só havia indianos (Dias 2009, 66)] e para eles a Índia torna-se um lugar que pertence aos antepassados, um lugar de histórias místicas, de uma terra prometida onde todas as “tradições” pelas quais as gerações mais velhas lutam são seguidas com naturalidade porque a conjuntura é favorável.

Estes grandes saltos migratórios contribuem para a aquisição de novos pontos de vista sobre os hábitos culturais e promovem, tendencialmente, o afastamento dos pontos de vista das diferentes gerações mas convém analisar as respetivas posições afirmadas nas entrevistas. As gerações mais velhas falam na importância da manutenção das “tradições”, desabafam a tristeza de ver os templos cada vez mais vazios e o desgosto em saberem que os seus filhos podem contrair casamentos que vão contra as “corretas”

práticas hindus. Ao mesmo tempo, manifestaram uma certa conformação com a mudança e compreendem que os hábitos dos antepassados se vão perdendo. No entanto, estas preocupações com a continuidade religiosa e com uma determinada organização doméstica já eram tidas, diz-nos Nuno Dias [baseando-se em Morris (1959) e num caso real de um senhor da geração mais velha que fugiu em jovem de um matrimónio imposto], na década de 50: “O conflito geracional sobre a definição de formas legítimas de quotidianidade e a gestão das expectativas dos pais relativamente à sua progenitura está, no entanto, tão presente hoje como estava na África Oriental” (Dias 2009, 80). Diz-nos que os confrontos de opiniões, entre os que concordam com a perenidade da estrutura familiar endogâmica enquanto requisito mínimo essencial à conjugalidade e os que a consideram um instrumento obsoleto usado pelas gerações mais antigas para controlarem a descendência e uma imposição praticamente impossível de operacionalizar com os filhos criados em Inglaterra, existem entre membros da geração mais velha (*ibid.*).

Nos mais jovens não encontrei uma constante. O grupo de rapazes mostrou-se mais afastado das práticas hindus do que a rapariga representante dos Swaminarayan e a pertença a uma organização religiosa diferente poderá justificar essa diferença. No entanto, esse afastamento da prática de rituais religiosos e culturais não é impedimento para o desejo de um casamento endogâmico que lhes irá, segundo o seu raciocínio, aproximar e aos seus futuros filhos de uma identidade hindu. O enraizamento da importância da continuidade de uma ideia de identidade associada a um passado é evidente em todos os informantes. É aqui que sentimos uma discrepância entre o sonho, os desejos, motivados por um sentido devocional aos antepassados, e a vontade de os cumprir. A vontade de não quererem ver dissipada o que entendem ser a sua cultura é transversal, mas quando a luta por isso implica sacrifícios os olhares divergem.

### ***O medo de se expressarem – incumprimento de normas***

Conforme foi explicado com o surgimento do termo *dharma*, ficámos a perceber que existem uma série de leis, tal como em qualquer sociedade, que pressupõem uma determinada conduta. Conforme o grupo social de pertença ou o género (feminino ou

masculino) de cada um, são esperados determinados comportamentos e diferentes usos do poder. O incumprimento destas normas subentendidas para o bom funcionamento da comunidade pode levar à penalização do agente subversivo.

A movimentação de um meio social para o outro favorece o risco de “code mixing” [uma vez que estas mudanças de comportamento são muitas vezes mais inconscientes do que racionais e escolhidas de cada vez que acontecem (Vertovec 2000, 157)], colocando os atores sociais em zonas de risco quando os comportamentos destinados a uma determinada arena se tocam e se transpõem para uma arena onde o referente cultural não coincide. As fachadas (Goffman 1956) são criadas consoante o código comportamental e a aparência adequados a cada contexto e têm que ser mantidas de forma coerente para que não haja desarmonias dentro do grupo em que se inserem. No entanto, a fachada pode ser posta em causa ao menor passo em falso, o *faux pas* a que Goffman (1967) se referia e que porta em si um grande poder arrasador. A transposição de elementos de uma arena para a outra (como por exemplo a simples ida de um colega da escola a casa do amigo pertencente à comunidade hindu) podem contribuir para a destruição dessa fachada, para o cair da máscara, evocando situações pertencentes à outra arena social. De repente, a personalidade regida por uma determinada conduta apropriada ao estilo de vida português pode invadir a estabilidade da personagem adotada para as vivências em família e em comunidade, ou vice-versa. A estranheza causada por esse passo em falso pode ganhar diferentes leituras e consequências.

A vivência em referentes culturais tão diferentes pode causar crises de identidade e criar conflitos entre ideais, originando uma forma de viver balanceada entre modelos distintos. Para que isso aconteça é necessário gerir e fazer frente a regras e princípios.

Existem várias formas e intensidades (atos de maior ou menor visibilidade) de fazer frente aos valores e costumes convencionados, das subtis, que vão sendo naturalmente aprovadas, às que põem em causa a coesão social. Para que neste caso, os menos poderosos, ou seja, os mais jovens, façam frente aos mais velhos, com mais poder sobre a comunidade, sobre as opiniões do grupo e sobre medidas punitivas, é necessário usar armas adequadas e que a eles lhes estejam acessíveis. As estratégias usadas para combater regras dos mais poderosos evitam manifestar-se ao nível público, são disfarçadas mas concentram em si a força da vigilância que mantém os

subordinados atentos para agir. Tal como é defendido por James C. Scott (1990), também aqui a performance pública dos subordinados tende a corresponder às expectativas dos poderosos, mantendo fora da observação dos “grandes” práticas, discursos, ideais contraditórios da sua postura no contexto familiar e da comunidade:

“Every subordinate group creates, out of its ordeal, a "hidden transcript" that represents a critique of power spoken behind the back of the dominant.” (*ibid.*, xii) “The hidden transcript is thus derivative in the sense that it consists of those offstage speeches, gestures, and practices that confirm, contradict, or inflect what appears in the public transcript.” (*ibid.*, 4-5)

O silenciamento público e o ato de esconder podem-se tornar armas de maior eficácia quando comparadas à expressão pública pois vai permitindo a execução das infrações e evitando confrontos e conflitos:

“A subordinate conceals the hidden transcript from powerholders largely because he fears retaliation.” (*ibid.*, 140) “The first open statement of a hidden transcript, a declaration that breaches the etiquette of power relations, that breaks an apparently calm surface of silence and consent, carries the force of a symbolic declaration of war.” (*ibid.*, 8)

Embora “disguised, muted, and veiled for safety's sake” (*ibid.*, 137), há que considerar estas formas de atuar como formas de resistência, só por si:

“...the social spaces where the hidden transcript grows are themselves an achievement of resistance; they are won and defended in the teeth of power.” (*ibid.*, 119)

Na entrevista que realizei ao informante Y, que apenas ofereceu a sua voz para ser registada, foi-me contada uma situação que ilustra da melhor forma a penalização do incumprimento das fronteiras morais. O início da história deste informante já tinha sido mencionada nesta dissertação a propósito das noções de liberdade associadas ao se pertencer à comunidade hindu. Ficou por dizer nesse capítulo que, no desenrolar da conversa com o meu interlocutor, vim a perceber que a liberdade à qual ele tanto inicialmente se referia é, em grande parte, uma ilusão e que na prática os constituintes da comunidade se veem condicionados a uma vontade maior, à da própria comunidade, e ao *dharma*. Existem dois momentos na história de vida do informante Y que nos fazem perceber a força exercida pelo coletivo nas ações dos agentes singulares. O primeiro momento viu-se marcado por um confronto de *agencialidade*: primeiro, por

parte do informante, por querer romper com os comportamentos tradicionais de um hindu; em segundo lugar, por parte da família, que, ao sentir a descontinuidade da ordem social tomou uma atitude e o induziu a um noivado. Embora tenha desempenhado o papel do estereótipo do jovem que questiona os costumes da família e se tenha afastado do estilo de vida esperado de um membro da comunidade, acabou por se ver a alinhar num casamento arranjado. Numa ida à Índia para uma festa da casta da sua família, acabou por voltar casado com uma mulher indiana. Passados dez anos de um casamento onde nunca encontrou “o amor verdadeiro” (como lhe chama), de sonhos que colidem com as expectativas da comunidade e de nunca ter cedido ao *dharma* da vida conjugal (sem dúvida, um exemplo de resistência), está a tentar divorciar-se sobe o aviso por parte dos pais de que deixará de ser seu filho se for avante. A ameaça de deserção e de exclusão da vida familiar são exemplo de repercussões a que os indivíduos com comportamentos desobedientes se veem sujeitos (Knott 1996, 25). Ao não cumprirem o *dharma* estão a transgredir regras (*ibid.*, 31) e, tal como qualquer infrator, têm que ser punidos. É impossível deixar de pôr em causa o conceito de liberdade extrema que os informantes defendem ter dentro da comunidade e da religião hindu. A liberdade é possível quando contida dentro do que o *dharma* permite. Em casos em que os indivíduos são capazes de discernir a vontade coletiva [eco da pressuposta vontade de Deus, que criou os deveres do Homem e o monitoriza (Vertovec 2000, 83)] da sua vontade pessoal e em que os comportamentos ou desejos não coincidem, a resistência tende a ser secreta de forma a evitar represálias.

Na conversa do grupo de rapazes presente no filme percebemos que também eles “secretly resisted the dharma” (Knott 1996, 24), uma vez que já tinham tido namoradas (pertencentes ou não à comunidade), que desempenham falsos casamentos arranjados e apoiam o casamento por amor, que põem o casamento para segundo plano tendo como prioridade viajar, namorar, etc. Por respeito aos pais e por saberem da pressão social de terem que se reger pelo *dharma*, escondem. O respeito aos pais e aos restantes familiares e a posição simbólica quase ao lado de Deus (segundo a ética e moral presente no hinduísmo e tal como o Sr. Kirit lembra no filme, a mãe deverá ser tratada como deusa, o pai como deus, assim como o professor e o hóspede) a que são colocados conferem-lhes o poder de decisão do futuro dos mais novos. De cada vez que calhava falar-se de casamento durante a minha estadia na Índia, tema que surgia em cada pequena ou grande conversa que tivesse, os indianos (raparigas, principalmente) diziam-

me sem exceção: “para nós, a família está em primeiro lugar”. Ao dizerem isto estão a conferir à família todo o poder sobre si mesmas, em primeiro lugar está agradar e por isso, nunca ir contra a sua palavra.

No entanto, pelo menos nos casos com os quais me deparei, este secretismo é, muitas vezes, apenas aparente, estando os familiares cientes dos incumprimentos mas optando por não abordar o assunto, mantendo-o escondido da esfera do visível, do falado. Dessa forma vão sendo alimentados uma série de assuntos tabu que criam um conflito entre o que é verbalizado (e o que me foi contado) e o que é praticado.

Existe um confronto entre o que é esperado, o que é pensado e o que é feito. Este balanço entre o que é ou não revelado, entre o que se põe em prática e o que é aceite faz parte da convivência e harmonia social.

### ***Estratégias de manutenção das formas convencionadas do matrimónio hindu***

Apesar dos discursos diferenciados, é possível encontrarmos pontos de semelhança, nomeadamente: a presença da ideia do casamento ser uma obrigação; e a ideia de respeito, muitas vezes confundida com submissão. O casamento revelou-se um assunto de interesse para todos os meus informantes que, concordando ou não com um matrimónio “tradicional”, não escondem a noção do que a comunidade (e os seus pais) apoia e, consequentemente, do que é “correto” fazer.

Ao ouvirmos o que os informantes nos contam no filme e as histórias adicionais do informante anónimo Y, fui partilhando ao longo do texto, conseguimos identificar algumas posições tomadas pelos membros da comunidade relativamente ao que consideram ser a melhor forma de casamento, assim como, estratégias tomadas por cada um para que não haja uma rutura derivada da desobediência às normas implícita ou explicitamente impostas pela comunidade. Na conversa gravada com o grupo de rapazes foi possível encontrar três situações diferentes: por um lado, o caso do irmão de Viqueche que entregou aos pais a missão de lhe encontrarem noiva na Índia para um casamento de urgência; por outro, o caso de Viqueche que já tinha casamento marcado, através de um falso casamento arranjado; e ainda, os que negam um casamento

arranjado e que nem se imaginam a casar com uma “indiana”. No entanto, estes últimos tentam manter estes desejos em segredo, evitando gerar conflitos com a família e ficarem malvistas perante a comunidade.

É possível concluir, então, que uma das principais estratégias usadas para dar continuidade à “tradição” (imaginada, idealizada) do matrimónio será a interiorização do dever da desempenhar. O conceito de destino confunde-se com o *dharma*, interpretando-se um conjunto de princípios, ditados por uma entidade religiosa, como o sentido de viver de cada um, capaz de conduzir à plenitude. Conforme as características intrínsecas a cada ser humano e tendo em conta o meio onde nasce, é-lhe apropriado um determinado *dharma* e torna-se seu destino cumpri-lo. Dessa forma, exercer *agencialidade* contra o *dharma* não será bem visto (não se pode fugir ao destino), sendo criadas situações de rutura provocadas pela contradição de crenças e não aceitação do não cumprimento das “tradições”/normas. No entanto, percebemos a fragilidade dos que procuram criar argumentos normativos para fortalecer um sistema de organização hindu num contexto social não propício à continuidade, como é Portugal, através do comportamento das gerações mais velhas, tidas como exemplos de cumpridoras das “tradições”. Esses defensores da continuidade dos costumes são os mesmos que saltaram fora dos limites do hinduísmo e que fizeram frente às regras, desempenhando casamentos entre castas diferentes, infringindo princípios básicos como a preservação da virgindade até ao casamento, ou ocupando lugares religiosos centrais tradicionalmente ocupados por homens, como é o caso da sogra de Bina que exerce o papel do *pandit* de modo a não deixar desaparecer hábitos religiosos.

Por fim, reúno de forma sintetizada o que tem vindo a ser desenvolvido ao longo da presente reflexão. A interiorização do dever do casamento apresenta-se como a forma mais comum e presente das estratégias identificadas. A consolidação desse objetivo parte, muitas vezes, da interiorização, desde que nascem, da existência de uma força superior que estabelece condutas e vigia o seu cumprimento, do dever do *dharma*. A visualização e participação muito frequente em casamentos concebidos de acordo com a cultura indiana e hindu apresenta-se como um forte método de fomentar o mencionado dever. A dinamização de atividades por parte das organizações religiosas tem um papel importante na aproximação e no incentivo da continuidade das práticas associadas à identidade em causa. Ainda, a introdução da ideia de devoção quase divina aos pais, associada a um respeito cego pelos mesmos, que lhes confere o poder de tomar



decisões sobre a vida dos filhos contribui para a cedência das formas de noivado defendidas pelos elementos dessa geração. Para que a correspondência entre potenciais noivos seja feita da forma mais apropriada recorre-se à procura de noiva(o) não apenas no país de origem (Índia) como também noutros locais da diáspora (Moçambique e Inglaterra, principalmente), onde o número de potenciais cônjuges e de probabilidades de encontrar um bom *match* será maior. Para além da procura de noiva(o) através das teias sociais (familiares, amigos e conhecidos), há a possibilidade da procura através da *web*, em redes sociais específicas para esse efeito, facilitando esse encontro de pessoas geograficamente distantes. Por fim, surge-nos o falso casamento arranjado que consiste na descoberta, derivada, por vezes, de uma prévia relação consentida entre os noivos, de noivo(a) antes que os pais o façam. A ideia é encontrar um cônjuge através do desenvolvimento de um namoro resultante de uma relação de sedução em detrimento de uma mecânica, e de uma decisão conjunta por parte da mulher e do homem de contraírem uma união conjugal, disfarçando-o de um casamento arranjado onde os noivos praticamente não se conhecem e onde a iniciativa do noivado parte das famílias. Desta forma, é conferida a sensação de liberdade, de que o noivado aconteceu por opção e de que se trata de um “casamento por amor”.

Estes resultados não podem ser generalizados mas sim vistos como interpretações feitas a partir de casos específicos que se tocam em pontos de semelhança e divergem na sua singularidade. Os casos apresentados consistem num apanhado das estratégias de manutenção das formas convencionadas do matrimónio hindu e potenciadores da sua continuidade, identificadas como as usadas pelos informantes que contribuíram para a investigação.

## ***Conclusão***

Propus-me a descobrir, através de um filme (um meio de divulgação fácil de alcançar o estatuto de “público”) as estratégias usadas para preservar a “tradição” do matrimónio hindu, tema que percebi, desde cedo, estar contido numa dinâmica de mostrar e de esconder, numa discrepância entre o dizer e o fazer.

Embora a antropologia seja, à partida, uma área que se queira distanciar do cinema, por este ser considerado a sétima arte e a antropologia ser uma disciplina do domínio científico, acabaram por se unir. Primeiramente, o filme e a fotografia surgiram na antropologia como ferramentas de suporte às investigações, às quais o antropólogo podia recorrer para observar com maior detalhe o que tinha filmado e ficar com um documento daquilo que dificilmente explicaria por palavras. Com o desenvolver do uso da imagem em investigações, nasce mais uma vertente da antropologia, a antropologia visual que, sem esquecer os princípios e objetivos da disciplina em que se insere, tem que ter presente um raciocínio cinematográfico. Esse raciocínio tem que ter em conta um compromisso de verdade entre o objeto filmado e o que é visto num ecrã pelo espectador, essencialmente. Facilmente percebemos que a presença de um elemento estranho, quer seja a câmara, quer seja o próprio realizador, vai ter um impacto no decorrer natural dos acontecimentos, portanto não vale a pena fugir desse facto mas sim usar o dispositivo a favor de um tipo de relação. O mais importante é tentar refletir as pessoas e o mundo que estamos a estudar da forma mais próxima e autêntica. Sem fingimentos, o realizador tem que ser sincero para com as suas personagens, para consigo mesmo e para com o espectador.

David MacDougall debateu o conceito de antropologia visual no seu livro *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses* (2006) e em jeito de conclusão aponta três princípios para um entendimento atualizado da área. Para além da essencial adoção de uma linguagem adequada às possibilidades permitidas pelo visual, MacDougall aponta a produção de formas de conhecimento antropológico independentes de métodos científicos para serem tidos como válidos. Acrescenta, ainda, às mais-valias de uma antropologia visual, a possibilidade de se explorarem mais eficazmente áreas de experiência social relativas à investigação topográfica (antropologia do espaço e dos lugares, raiz e deslocação, migração, diáspora, memória, movimentos coloniais e pós-coloniais, como os mundos são cultural e materialmente

construídos), à temporal (mudança social, reprodução cultural), à corporal (postura, gestos, autorrepresentação) e à pessoal (emoções, identidade social, papel familiar, hierarquia, *agencialidade*) (MacDougall 2006, 270-272). Seguindo, embora de forma inconsciente durante o processo da presente investigação, as sugestões de áreas de foco da antropologia visual referidas por MacDougall, acabei por trabalhá-las no projeto ao qual dei corpo através do filme, o que serviu para confirmar na prática as possibilidades úteis de uma antropologia imagética. Fui explorando o percurso migratório da comunidade hindu de Portugal e em que medida a sua sedimentação no país mais a ocidente da Europa condiciona o desempenho das suas tradições e da sua identidade.

Usando como mote o matrimónio hindu, o uso da câmara permitiu, acima de tudo, dar visibilidade aos discursos na própria voz e nas palavras dos entrevistados, com as suas pausas, entoações e expressões faciais. Permitiu perceber o que é do foro público e o que apenas diz respeito à esfera pessoal, através do que cada um se voluntaria a contar. O uso do visual permitiu pintar memórias e dar conta de um mundo que a muitos passa despercebido.

O projeto permitiu-me proceder, pela primeira vez, a uma investigação antropológica e à execução de um filme tão extenso e complexo. Revelou-se uma forma de aprendizagem completa, com o poder de pôr à prova uma série de capacidades, nomeadamente as de construção cinematográfica e de sensibilidade para com o outro, suscitando diversas questões éticas. Para além do conteúdo teórico e de me ter tornado mais atenta e desperta para questões técnicas, ensinou-me a relacionar com as pessoas e a compreender e respeitar os seus limites. O filme não deixa que os informantes se tornem casos anónimos conforme é tão fácil acontecer na escrita. O filme traz a realidade, o privado, para fora, para qualquer um. Essa facilidade que o produto visual tem de ser visto provoca no realizador uma constante preocupação sobre a veracidade da construção criada e sobre a imagem que cada indivíduo ganha para o exterior.

Relacionando os resultados adquiridos através do projeto visual com as noções de identidade, “tradição”, destino, *agencialidade*, de máscaras sociais e de *hidden transcripts* foi possível refletir sobre as estratégias usadas na transmissão cultural e as formas que ganham nas novas gerações. Partindo da compreensão da diáspora e da sedimentação enquanto comunidade mais restrita, refletiu-se sobre a sobrevivência da identidade cultural de uma diáspora num contexto diferente do da sua origem. Em causa

estiveram as formas de reprodução de um passado cultural e de adaptação aos constrangimentos da cultura envolvente.

O filme resultante do presente trabalho de projeto mostrou ser, por si só, um método de investigação, capaz de confirmar a utilidade do filme documental enquanto dispositivo da antropologia. O privado, pessoal e confessional da conversa com o antropólogo uniu-se às características do discurso público que o filme implica. Foram reunidas pistas para olhar o uso do filme e os métodos de investigação em antropologia. O estudo representa o tímido levantar de uma cortina que deixa pistas para o tema matrimonial hindu e para as novas estratégias de continuidade de um grupo étnico em diáspora. A possibilidade de fazer o espectador identificar-se com as personagens pertencentes a uma realidade específica, com referentes culturais diferentes, tem o poder de diluir a estranheza de um mundo novo, por isso lembro e repito: “Here are a remote people talking about their world. But no, you are mistaken, they are talking about yours.’ ” (MacDougall 1991, 36)

## *Glossário*

*Aarti*: culto à divindade através da movimentação circular de uma ou mais velas.

*Bhakti*: devoção religiosa na qual é enfatizado o amor pela divindade.

*Bindi*: autocolante que pode ter várias formas e cores, usado habitualmente por mulheres da Ásia Meridional para adornar a testa.

*Dharma*: lei divina que dita o dever de cada um e que instaura a ordem.

*Gotra*: a linhagem de cada indivíduo.

*Jati*: casta, indicadora da *varna*.

*Kurti*: peça de roupa similar a uma túnica cujo comprimento não ultrapassará o meio da coxa para cima.

*Mandir*: templo.

*Marg darshan*: acompanhamento, orientação, guia ou indicação do caminho.

*Norta*: termo usado em gujarati para designar *Navratri* (sânscrito), o festival das nove noites no qual as nove formas da deusa (Durga) são adoradas.

*Pandit*: ritualista, grande conhecedor do hinduísmo e que leva uma vida pura e virtuosa, quase sempre de casta Brâmane, mesmo que *pujari*.

*Puja*: culto habitual e frequente ao longo de todo o ano, caracterizado por oferendas aos deuses.

*Pujari*: ritualista, mesmo que *pandit*.

*Pushtimarg*: movimento religioso que segue a tradição *vishnuíta* do hinduísmo e cuja *bhakti* é a principal característica.

*Sampradaya*: tradição/escola religiosa de vertente *vishnuíta*.

*Sant* ou *gunateet guru*: líder da instituição religiosa BAPS Swaminarayan Sanstha que possui atributos associados a uma vida santa e virtuosa e por isso mantém uma relação direto com deus.

*Satsang*: rituais domésticos, relativamente simples, leituras e músicas de Ramayana, reunião devocional.

*Saree*: peça de vestuário tradicional da Índia caracterizada pelo uso de um tecido de seis metros enrolado em torno da mulher de acordo com uma determinada técnica.

*Shatras*: escrituras sagradas.

*Stridharma*: código de conduta destinado às mulheres, ditado por entidades transcendentais.

*Swadhyay Parivar*: movimento religioso que zela pela consciência espiritual pessoal do ser.

*Swami*: título honorífico atribuído aos mestres espirituais com conhecimento religioso.

*Varna*: grupo social pertencente ao sistema de estratificação védico constituído por quatro classes hierarquizadas (Brâmane, Kshatriya, Vaishya e Shudra).

*Yagnas*: de sete a catorze dias de rituais relativamente elaborados e tendencialmente dispendiosos.

## ***Bibliografia***

- Anderson, Benedict. 1991 [1983]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1996. "The Production of Locality". Em *Modernity at Large: The Cultural Dimensions of Globalization*, 178-199. Londres: University of Minnesota Press.
- Augé, Marc. 1975. *Os Domínio do Parentesco: Filiação Aliança Matrimonial Residência*. Lisboa: Edições 70.
- Ballard, Roger. 1994. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britains*. Londres: Hurst & Co.
- Bastos, Susana Pereira, e José Gabriel Bastos. 2006. *Filhos Diferentes de deuses diferentes – Manejos da religião em processos da inserção social diferenciada: uma abordagem estrutural dinâmica*. Lisboa: ACIME
- Bastos, Susana Pereira. 1990. *A Comunidade Hindu da Quinta da Holandesa: Um Estudo Antropológico sobre a Organização Sócio-Espacial da Casa*. Lisboa: LNEC.
- Boas, Franz. 1966. *Kwakiutl Ethnography*, 77-104. Chicago: University Press of Chicago.
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Bodily Knowledge" e "Symbolic Violence and Political Struggles". *Pascalian Meditations*, 128- 142 e 168-172. California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1989. "Social Space and Symbolic Power". *Sociological Theory* Vol. 7, 14-25. Washington: American Sociological Association.
- Bourdieu, Pierre. 1977. "Structures and the habitus". *Outline Of A Theory Of Practice*, 72-95. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brigard, Emilie de. 1995. "The History of Ethnographic Film". Em *Principles of Visual Anthropology*, editado por Paul Hockings, 3-12. Berlim: Mouton de Gruyter.

- Burghart, Richard. 1987. "Introduction: The diffusion of Hinduism to Great Britain". Em *Hinduism in Great Britain*, editado por Richard Burghart, 1-14. Londres: Tavistock Publications.
- Cachado, Rita D'Ávila. 2012. "*Perspetivas de famílias de comerciantes hindus em tempo de crise. 'Na Índia é que está bom agora' "*". *Working paper* no âmbito do pós-doutoramento em Antropologia (2012-2014), intitulado "Hindus em Lisboa. Mobilidade socioprofissional formal e informal em contexto urbano", apresentado no VII Congresso Português de Sociologia, Porto, 19-22 junho.
- Cachado, Rita D'Ávila. 2012. *Uma Etnografia na Cidade Alargada: Hindus da Quinta da Vitória em Processo de Realojamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Para a Ciência e a Tecnologia.
- Clifford, James. 1994. "Diasporas". *Cultural Anthropology* Vol. 9, 302-338. Santa Cruz: University of California.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge.
- Collier, John Jr. E Malcom Collier. 1986. *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. México: University of New Mexico.
- Dias, Nuno. 2009. "Remigração e etnicidade: Mobilidade no trânsito Hindu no trânsito colonial entre a África de Leste e a Europa". Dissertação de Doutoramento, Universidade de Lisboa.
- Dumont, Louis. 1966. *Homo Hierarchicus: le système de castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- Gardner, Katy. 2002. *Age, Narrative and Migration: The Life Course and Life Histories of Bengali Elders in London*. Oxford: Berg.
- Gardner, Katy. 1995. *Global Migrants Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*. Oxford: Oxford University Press.
- Gillespie, Marie. 1995. *Television, Ethnicity and Cultural Change*. Londres: Routledge.



- Gilroy, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Londres: Verso.
- Goffman, Erving. 1967. *Ritual de interação: Ensaio sobre o comportamento face a face*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, Petrópolis.
- Goffman, Erving. 1956. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.
- Gupta, Akhil e James Ferguson. 1992. "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference". Em *Cultural Anthropology* Vol. 7, 6-23. Arlington: American Anthropological Association.
- Gupta, Akhil e James Ferguson. 1987. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, method and Location in Anthropology". Em *Anthropological Locations, Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta e James Ferguson, 1-46. Berkeley: University of California Press.
- Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora". Em *Identity: community, culture, difference*, editado por Jonathan Rutherford. Londres: Lawrence & Wishart.
- Ingold, Tim e Elizabeth Hallam. 2007. "Creativity and Cultural Improvisation: an Introduction". Em *Creativity and Cultural Improvisation*, editado por E. Hallam e T. Ingold, 1-24. Oxford: Berg.
- Knott, Kim. 1996. "Hindu Women, Destiny and Stridharma". Em *Religion* Vol. 26, 15-35. Leeds: University of Leeds. Routledge
- Leal, João. 2009. "Travelling Rituals. Azorean Holy Ghost Festivals in Southeastern New England". Em *Community, Culture and the Makings of Identity. Portuguese-Americans along the Eastern Seaboard*, editado por Kim Holton e Andrea Klimt, 127-144. Dartmouth: Center for Portuguese Studies and Culture – University of Massachusetts.
- Liep, John. 2001. "Introduction". Em *Locating Cultural Creativity*, editado por J. Liep, 1-13. Londres: Pluto Press.

- Loizos, Peter. 1992. "Admissible evidence? Film in anthropology". Em *Film As Ethnography*, editado por Peter Ian Crawford e David Turton, 50-65. Manchester: Manchester University Press.
- Lourenço, Inês. 2009. "Os Corpos da *Devi*, Religião e Género em Diáspora". Dissertação de Doutoramento, Instituto Universitário de Lisboa.
- MacDougall, David. 2006. *The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton: Princeton University Press.
- MacDougall, David. 1991. "Whose Story Is It?". Em *Visualizing Theory: Selected Essays from V.A.R. 1990-1994*, editado por Lucien Taylor, 27-36. Londres: Routledge.
- McGee, Mary. 1992. "Desired Fruits: Motiva and Intention in the Votive Rites of Hindu Women". Em *Roles and Rituals for Hindu Women* editado por Julia Leslie, 71-88. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Mand, Kanwal. 2006. "Social Capital and Transnational South Asian families: Rituals, Care and Provision". Working paper no âmbito do Families & Social Capital ESRC Research Group Working Paper, London South Bank University, 2-12.
- Manusmitri. Acedido a 18 de julho de 2015. <http://www.sacred-texts.com/hin/manu.htm>.
- Marcus, George E. 1998 (1995). "Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography". Em *Ethnography Through Thick & Thin*, 79-104. Princeton: Princeton University Press.
- Mead, Margaret. 1995. "The Camera and Man". Em *Principles of Visual Anthropology*, editado por Paul Hockings, 3-12. Berlim: Mouton de Gruyter.
- Michaelson, Maureen. 1987. "Domestic Hinduism in a Gujarati trading caste". Em *Hinduism in Great Britain*, editado por Richard Burghart, 32-49. Londres: Tavistock Publications.
- Ortner, Sherry. 2006. "Power and Projects. Reflections on Agency". Em *Anthropology and Social Theory, Culture, Power and the Acting Subject*, 129-153. Durham: Duke University Press.

- Piault, Colette. 2006. "The Construction and Specificity of an Ethnographic Film Project: Researching and Filming". Em *Reflecting Visual Ethnography: Using the Camera in Anthropological Research*, editado por Peter Ian Crawford e Metje Postma, 358-375. Michigan: CNWS Publications.
- Portes, Alejandro. 2004. "Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante". *Revista Crítica de Ciências Sociais* 69: 73-93.
- Raposo, Paulo e Paula C. Togni. 2009. *Fluxos Matrimoniais Transnacionais entre Brasileiras e Portugueses: Género e Imigração*. Lisboa: ACIDI, I.P.
- Rouch, Jean. 1995. "The Camera and Man". Em *Principles of Visual Anthropology*, editado por Paul Hockings, 79-98. Berlim: Mouton de Gruyter.
- Sant'ana, Helena. 2008. "Migrantes Hindus em Portugal: Trajectos, Margens e Poderes". Dissertação de Doutoramento, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.
- Sewell, William H. 1992. "A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation". Em *American Journal of Sociology* Vol. 98, 1-29. Chicago: University of Chicago Press.
- Scott, James C. 1990. *Domination and the arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Londres: Yale University Press.
- UNICEF. 2014. UNICEF Human Rights Council, ABC News. Em *Arranged / Forced Marriage Statistics – Statistic Brain*, por Statistic Brain Research Institute. Acedido a 17 de abril de 2015. <http://www.statisticbrain.com/arranged-marriage-statistics/>
- UNICEF. 2012. "Statistics – Unicef India" 2012. Acedido a 11 de julho de 2015. [http://www.unicef.org/infobycountry/india\\_statistics.html](http://www.unicef.org/infobycountry/india_statistics.html) .
- Vaughan, Dai. 1992. "The aesthetics of ambiguity". Em *Film As Ethnography*, editado por Peter Ian Crawford e David Turton, 99-115. Manchester: Manchester University Press.
- Verstappen, Sanderien e Mario Rutten. 2007. "Bollywood and the Indian Diaspora: Reception of Indian Cinema among Hindustani Youth in the Netherlands". Em

Global Indian Diaspora, editado por Gijbert Oonk, 211-233. Amesterdão:  
Amsterdam University Press.

Vertovec, Steven. 2000. *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*. Londres:  
Routledge.

Wolf, Eric R. 1999 (1923). “The Kwakiutl”. Em *Envisioning Power: Ideologies of  
Dominance and Crisis*, 69-132. Berkeley: University of California Press.

Worldometers. 2012. “India Population (live) – Worldometers” por United Nations,  
Department of Economic and Social Affairs, Population Division. Acedido a 10 de  
julho de 2015 em <http://www.worldometers.info/world-population/india-population/>.